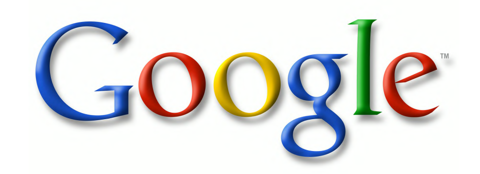
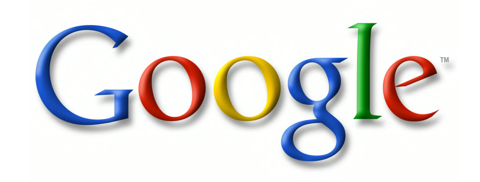
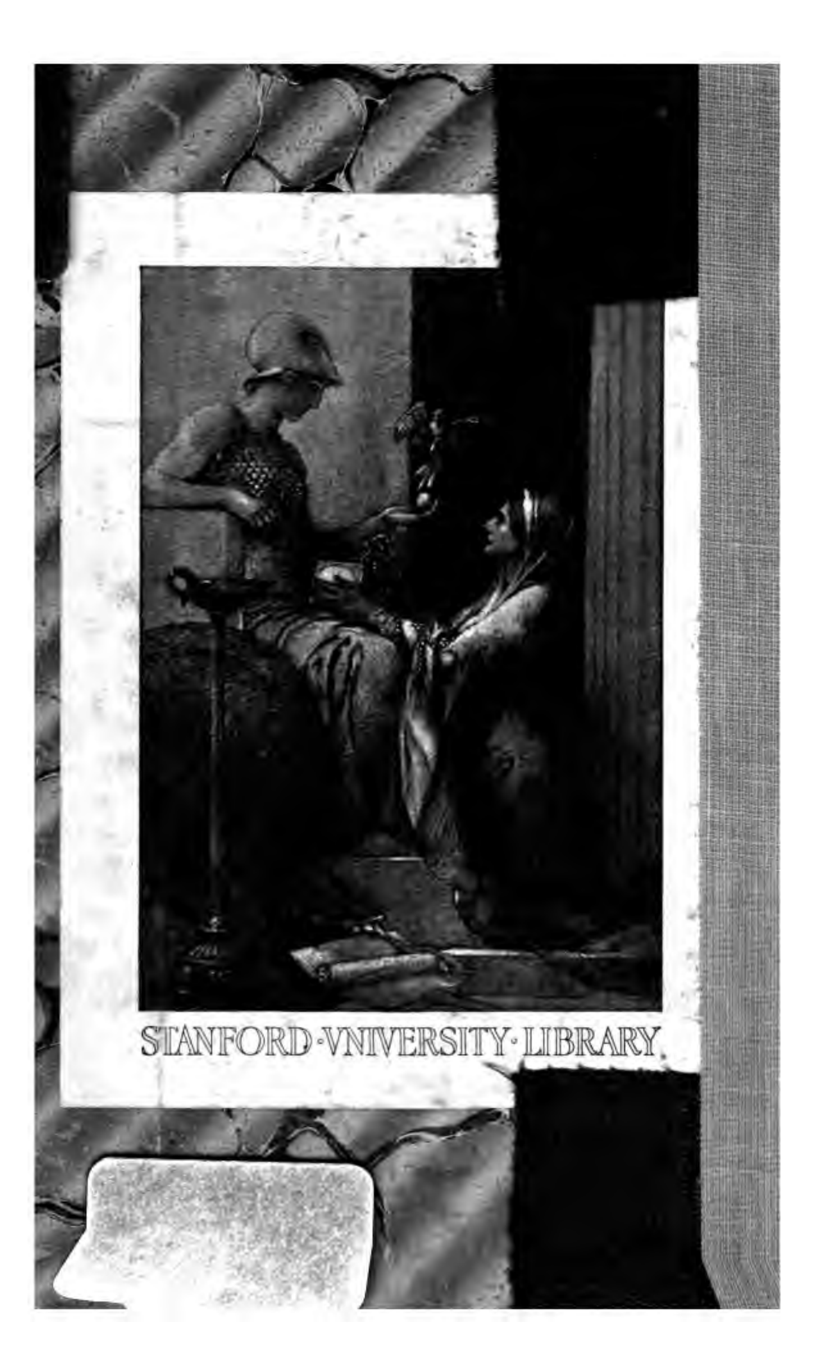





194 .D441A
C.1
ƒuvres choisies de Des
Stanford University Libraries
3 6105 046 748 609


STANFORD·VNIVERSITY·LIBRARY



PARIS

IMPRIMERIE ÉDOUARD BLOT

rue Saint-Louis, 46, au Marais

ŒUVRES

CHOISIES

DE DESCARTES

DISCOURS DE LA MÉTHODE — MÉDITATIONS MÉTAPHYSIQUES
— DES PASSIONS EN GÉNÉRAL —
RÈGLES POUR LA DIRECTION DE L'ESPRIT — RECHERCHES
PAR LA LUMIÈRE NATURELLE, ETC.

NOUVELLE ÉDITION

D'APRÈS LES MEILLEURS TEXTES

PARIS

GARNIER FRÈRES, LIBRAIRES-ÉDITEURS

6, RUE DES SAINTS-PÈRES, ET PALAIS-ROYAL, 215

1865

NOTICE

SUR

RENÉ DESCARTES

DESCARTES (René) naquit le 31 mars 1596, à la Haye (Indre-et-Loire). Deux provinces de France se sont disputé la gloire de compter Descartes au nombre de leurs enfants, la Bretagne et la Touraine. Descartes appartenait à une famille originaire de cette dernière province; son grand-père l'avait quittée pour aller s'établir à Rennes, où il avait été nommé conseiller au parlement de Bretagne. Son fils, le père de Descartes, lui succéda dans cette charge de conseiller. Il demeurait habituellement à Rennes, et ce fut le hasard qui fit que Descartes ne naquit pas dans cette ville. La peste s'étant déclarée à Rennes, sa mère s'était retirée momentanément en Touraine : c'est là que Descartes est né; mais on l'a considéré quelquefois comme appartenant à la Bretagne, parce qu'il y a passé la plus grande partie de son enfance. A l'âge de huit ans, Descartes fut placé par son père au collége des jésuites, à

la Flèche. Il embarrassa souvent ses maîtres par les objections qu'il leur proposait, et il montrait dès cette époque un tel penchant pour la méditation, que ses camarades l'avaient surnommé le philosophe. Il quitta le collége à seize ans et passa un an à Rennes, auprès de ses parents; ensuite il alla à Paris, où il se lia avec d'autres jeunes gentilshommes et se livra aux plaisirs de son âge, mais sans excès et sans désordre. En 1617, âgé de vingt et un ans, il se décida à céder aux sollicitations de son père, qui voulait le faire entrer au service. Il servit pendant quatre ans, d'abord dans l'armée de Maurice de Nassau, ensuite dans celle du duc de Bavière, qui était un des chefs du parti catholique dans la guerre de Trente ans. Il fit ensuite de grands voyages : il parcourut presque toute l'Allemagne, la Suède, le Danemark, la Hollande; puis il revint à Rennes, et de là à Paris. Malgré cette vie de voyage, Descartes trouvait toujours le temps de s'occuper de ses études. C'est même à l'époque où il était au service qu'il commença son *Discours sur la méthode*, son ouvrage sur la musique et quelques-uns de ses travaux mathématiques. Il regardait ses voyages comme un moyen de recueillir des observations philosophiques propres à le conduire peu à peu à un ensemble de connaissances certaines. Il nous en fait part lui-même dans son *Discours de la méthode;* il dit que les études qu'il avait faites à la Flèche ne lui avaient laissé que des doutes sur tous les sujets : c'est ce qui lui fit concevoir le projet d'abandonner les livres et de parcourir différents pays. Mais il reconnut bientôt que l'étude du livre du monde n'était pas propre à lui donner la certitude qu'il cherchait; car il vit qu'il y avait autant de diversité entre les coutumes des peuples qu'entre les philosophes. Il continua cependant ses voyages, qui pouvaient au moins l'aider à exécuter le projet qu'à cette époque il avait déjà formé, d'effacer de son esprit toutes les croyances qui ne reposaient chez lui que sur le préjugé et sur la tradition. « En toutes les neuf années suivantes, dit-il, je ne fis autre chose que rouler çà et là dans le monde, tâchant d'y être spectateur plutôt qu'acteur en toutes les comédies qu'y s'y jouent; en faisant particulièrement réflexion en chaque matière sur ce qui

pouvoit la rendre suspecte et nous donner occasion de nous méprendre, je déracinois cependant de mon esprit toutes les erreurs qui avoient pu s'y glisser auparavant. »

Un fait remarquable raconté par les biographes de Descartes et qui se rapporte à la période de sa vie dont nous parlons, c'est une vision qu'il eut à l'époque où il commença ses réflexions sur la méthode. Il crut entendre une voix du ciel qui l'appelait à réformer la philosophie. On trouve des faits du même genre dans la vie de presque tous les grands hommes : Socrate croyait avoir un démon qui inspirait ses paroles et ses actes; Christophe Colomb croyait du fond de l'âme qu'une voix du ciel l'avait appelé à la découverte de l'Amérique; Bacon lui-même, avec son esprit si éminemment positif, attribuait ses découvertes à une inspiration divine. Il faut aussi remarquer le vœu que Descartes fit, à la même époque, d'un pèlerinage à Notre-Dame de Lorette, vœu qu'il exécuta plus tard. C'est une preuve, avec beaucoup d'autres, que Descartes ne voulait point renverser le catholicisme : il voulait séparer la philosophie de la théologie, et la rendre indépendante, mais sans porter aucune atteinte à la religion.

Nous avons dit que Descartes, en 1626, était arrivé à Paris, de retour de ses voyages. En 1628, il alla voir le siége de la Rochelle. Il s'engagea comme volontaire dans l'armée royale et servit en cette qualité jusqu'à la prise de la ville. En 1629, à l'âge de trente-trois ans, il se décida à se fixer en Hollande, pour s'y vouer tout entier à la méditation. A Paris, il était continuellement dérangé, soit par ses anciens amis, qui cherchaient à lui faire prendre part à leurs plaisirs, soit par les savants de la capitale, qui venaient constamment le visiter et le consulter. D'ailleurs, il avait le désir de vivre dans un climat plus froid que celui de la France. Il avait commencé à Paris un ouvrage sur les preuves de l'existence de Dieu, mais il n'en avait pas été satisfait, et il lui sembla que le climat de Paris ne lui faisait engendrer que des chimères. Pendant vingt ans entiers Descartes séjourna en Hollande. A Amsterdam, il travailla d'abord à un traité de la lumière. Il donnait pour base à ses raisonnements le système de

Copernic sur le mouvement de la terre, et il abandonna son traité lorsqu'il apprit la condamnation de Galilée. On voit par la lettre où il raconte les faits, qu'il cédait en cela à un motif de prudence plutôt que de foi; car la condamnation des inquisiteurs romains n'étant pas confirmée par une bulle du pape ou par la décision d'un concile, il ne se croyait point obligé de renoncer à son opinion sur le mouvement de la terre.

En 1637, Descartes publia son *Discours sur la méthode*, avec la *Géométrie*, la *Dioptrique* et les *Météores*, applications de cette méthode qu'il réunit dans le même volume. En 1641, il publia ses *Méditations métaphysiques*. Ce sont là des dates importantes dans l'histoire de la philosophie.

Ce fut peu de temps après la publication du premier de ces ouvrages que commencèrent les persécutions dirigées contre Descartes en Hollande. Déjà un jésuite, le P. Bourdin, avait voulu faire condamner les doctrines de Descartes par le clergé français, mais il l'avait essayé sans succès. Le papisme protestant eut moins de tolérance que le catholicisme : un ministre nommé Gilbert Voëtius, recteur de l'Université d'Utrecht, accusa Descartes d'athéisme; Descartes et son disciple Leroy, professeur à Utrecht, répondirent à cette accusation. Voëtius porta plainte en calomnie devant le sénat d'Utrecht, qui déclara la réponse de Descartes diffamatoire et le somma de venir à Utrecht défendre ses ouvrages, que l'on menaçait de faire brûler par la main du bourreau. Descartes refusa d'obtempérer à cet ordre et s'adressa à l'ambassadeur de France, qui fit arrêter toute cette procédure par les États de la province. Quelques années plus tard, en 1647, les mêmes attaques furent renouvelées à Leyde, par deux théologiens protestants, Revius et Triglandius, qui accusaient aussi Descartes d'athéisme. Il porta plainte en calomnie devant les curateurs de l'Université de Leyde, qui, après de longues hésitations, finirent par lui rendre justice. Toutes ces persécutions déterminèrent Descartes à quitter la Hollande et à se rendre aux sollicitations de la reine Christine, qui l'engageait depuis longtemps à se fixer en Suède. En 1649, il partit pour Stockholm, où il fut reçu avec toutes sortes d'hon-

neurs. La reine voulut prendre de lui des leçons. Descartes se rendait tous les jours, à cinq heures du matin, dans la bibliothèque de la cour, et Christine employait les premières heures de la journée à l'entendre disserter sur la philosophie. C'est cette obligation qui fut cause de sa mort. Comme il n'était pas accoutumé à un climat aussi froid que celui de la Suède, il ne put pas supporter ces courses faites tous les jours, de si grand matin. Un jour il sentit qu'il avait été saisi par le froid, et néanmoins il voulut communier dans la chapelle de l'ambassadeur. En rentrant chez lui, il fut attaqué d'une fièvre chaude, et il y succomba le 11 février 1650, âgé de cinquante-trois ans.

Quelques années après, de fervents cartésiens obtinrent que les cendres de Descartes fussent transportées en France, et elles furent déposées solennellement à Paris dans l'église Saint-Étienne du Mont, où elles sont encore. Le P. Lallemand, chancelier de l'Université, devait prononcer son oraison funèbre; mais la cour le lui interdit, à cause des doutes qui s'étaient élevés à cette époque contre l'orthodoxie de Descartes.

Ces doutes n'avaient aucun fondement : les théologiens les plus renommés de l'Église catholique ont rendu justice à l'orthodoxie de Descartes. « Descartes, dit Bossuet, a toujours craint d'être noté par l'Église, et il prenoit pour cela des précautions qui alloient jusqu'à l'excès. » Tous les ouvrages de Descartes sont remplis de protestations de foi et de soumission à l'Église catholique, et nous n'avons aucune raison de supposer que ses déclarations ne fussent pas sincères. Nous avons déjà parlé du pèlerinage qu'il fit à Notre-Dame de Lorette pendant son voyage en Italie, pour accomplir un vœu qu'il avait fait dans sa jeunesse. On voit dans ses lettres que la Bible et la *Somme* de saint Thomas étaient ses lectures favorites. Nous avons aussi une preuve de la sincérité des croyances religieuses de Descartes dans le témoignage que rendit à cet égard la reine Christine, qui à la fin de sa vie abjura le protestantisme et déclara que c'était dans les entretiens de Descartes qu'elle avait puisé la première semence de sa conversion.

On inscrivit sur son tombeau l'épitaphe suivante :

D. O. M.

RENATUS DESCARTES
VIR SUPRA TITULOS OMNIUM RETRO PHILOSOPHORUM
NOBILIS GENERE, ARMORICUS GENTE, TURONICUS ORIGINE
IN GALLIA FLEXIÆ STUDUIT
IN PANNONIA MILES MERUIT
IN BATAVIA PHILOSOPHUS DELITUIT
IN SUECIA VOCATUS OCCUBUIT.
TANTI VIRI PRETIOSAS RELIQUIAS
GALLIARUM PERCELEBRIS TUNC LEGATUS, PETRUS CHANUT
CHRISTINÆ, SAPIENTISSIMÆ REGINÆ, SAPIENTIUM AMATRICI
INVIDERE NON POTUIT, NEC VINDICARE PATRIÆ
SED QUIBUS LICUIT CUMULATIS HONORIBUS
PEREGRINÆ TERRÆ MANDAVIT INVITUS,
ANNO DOMINI 1650, MENSE FEBRUARIO : ÆTATIS 54.
TANDEM POST SEPTEM ET DECEM ANNOS
IN GRATIAM CHRISTIANISSIMI REGIS
LUDOVICI DECIMI QUARTI
VIRORUM INSIGNIUM CULTORIS ET REMUNERATORIS
PROCURANTE PETRO D'ALIBERT
SEPULCHRI PIO ET AMICO VIOLATORE
PATRIÆ REDDITÆ SUNT,
ET IN ISTO URBIS ET ARTIUM CULMINE POSITÆ,
UT QUI VIVUS APUD EXTEROS OTIUM ET FAMAM QUÆSIERAT
MORTUUS APUD SUOS CUM LAUDE QUIESCERET,
SUIS ET EXTERIS IN EXEMPLUM ET DOCUMENTUM FUTURUS.
I NUNC VIATOR,
ET DIVINITATIS IMMORTALITATISQUE ANIMÆ
MAXIMUM ET CLARUM ASSERTOREM,
AUT JAM CREDE FELICEM AUT PRECIBUS REDDE.

Les deux passages suivants de l'éloge de Descartes, par Thomas, nous ont paru trop remarquables, malgré l'emphase qui s'y mêle, pour n'être pas joints à cette notice :

« ... J'aperçois dans l'univers une espèce de fermentation générale. La nature semble être dans un de ces moments où elle fait les plus grands efforts. Tout s'agite. On veut partout remuer les anciennes bornes. On veut étendre la sphère humaine. Vasco de Gama découvre les Indes. Colomb découvre l'Amérique. Cortès et Pizarre subjuguent des contrées immenses et nouvelles. Magellan cherche les terres australes. Drak fait le tour du monde. L'esprit des découvertes anime toutes les nations. De grands changements dans la politique et les religions ébranlent l'Europe, l'Asie et l'Afrique. Cette secousse se communique aux sciences. L'astronomie renaît dès le quinzième siècle. Copernic rétablit le système de Pythagore et le mouvement de la terre; pas immense fait dans la nature! Ticho-Brahé ajoute aux observations de tous les siècles; il corrige et perfectionne la théorie des planètes, détermine le lieu d'un grand nombre d'étoiles fixes, démontre la région que les comètes occupent dans l'espace. Le nombre des phénomènes connus s'augmente. Le législateur des cieux paraît; Kepler confirme ce qui a été trouvé avant lui, et ouvre la route à des vérités nouvelles; mais il fallait de plus grands secours. Les verres concaves et convexes, inventés par hasard au treizième siècle, sont réunis trois cents ans après et forment le premier télescope. L'homme touche aux extrémités de la création. Galilée fait dans les cieux ce que les grands navigateurs faisaient sur les mers; il aborde à de nouveaux mondes. Les satellites de Jupiter sont connus. Le mouvement de la terre est confirmé par les phases de Vénus. La géométrie est appliquée à la doctrine du mouvement. La force accélératrice dans la chute des corps est mesurée; on découvre la pesanteur de l'air; on entrevoit son élasticité. Bacon fait le dénombrement des connaissances humaines et les juge. Il annonce le besoin de refaire des idées nouvelles et prédit quelque chose de grand pour les siècles à venir. Voilà ce que la nature avait fait pour Descartes avant sa naissance; et comme par la boussole elle avait réuni les parties les plus éloignées du globe, par le télescope, rapproché de la terre les dernières limites des cieux, par l'imprimerie elle avait établi la communication

rapide du mouvement entre les esprits, d'un bout du monde à l'autre.

« Tout était disposé pour une révolution. Déjà est né celui qui doit faire ce grand changement. Il ne reste à la nature que d'achever son ouvrage et de mûrir Descartes pour le genre humain, comme elle a mûri le genre humain pour lui. Je ne m'arrête point sur son éducation. Dès qu'il s'agit des âmes extraordinaires, il n'en faut point parler. Il y a une éducation pour l'homme vulgaire; il n'y en a point d'autre pour l'homme de génie que celle qu'il se donne à lui même; elle consiste presque toujours à détruire la première. Descartes, par celle qu'il reçut, jugea son siècle. Déjà il voit au delà. Déjà il imagine et pressent un nouvel ordre. Tel, de Madrid ou de Gênes, Colomb pressentait l'Amérique.

. . . .

« ... J'ai tâché de suivre Descartes dans tous ses ouvrages; j'ai parcouru presque toutes les idées de cet homme extraordinaire; j'en ai développé quelques-unes; j'en ai indiqué d'autres. Il a été aisé de suivre la marche de sa philosophie et d'en saisir l'ensemble. On l'a vu commencer par tout abattre, afin de reconstruire; on l'a vu jeter des fondements profonds, s'assurer de l'évidence et des moyens de la reconnaître, descendre de son âme à tous les êtres créés; attacher à cette cause tous les principes de ses connaissances, simplifier ces principes pour leur donner plus de fécondité et d'étude, car c'est la marche du génie, comme de la nature; appliquer ensuite ces principes à la théorie des planètes, aux mouvements des cieux, aux phénomènes de la terre, à la nature des éléments, aux prodiges des météores, aux effets et à la marche de la lumière, à l'organisation des corps bruts, à la vie active des êtres animés; terminant enfin cette grande course par l'homme, qui était l'objet et le but de ses travaux; développant partout les lois mécaniques qu'il a devinées le premier, descendant toujours des causes aux effets, enchaînant tout par des conséquences nécessaires, joignant quelquefois l'expérience aux spéculations, mais alors même maîtrisant l'expérience par le génie; éclairant la phy-

sique par la géométrie, la géométrie par l'algèbre, l'algèbre par la logique, la médecine par l'anatomie, l'anatomie par les mécaniques; sublime même dans ses fautes, méthodique dans ses égarements, utile par ses erreurs, forçant l'admiration et le respect, lors même qu'il ne peut forcer à penser comme lui.

« Si l'on cherche les grands hommes modernes avec qui on peut le comparer, on en trouvera trois : Bacon, Leibniz et Newton. Bacon parcourut toute la surface des connaissances humaines; il jugea les siècles passés et alla au-devant des siècles à venir; mais il indiqua plus de grandes choses qu'il n'en exécuta; il construisit l'échafaud d'un édifice immense, et laissa à d'autres le soin de construire l'édifice. Leibniz fut tout ce qu'il voulut être; il porta dans la philosophie une grande hauteur d'intelligence; mais il ne traita la science de la nature que par lambeaux, et ses systèmes métaphysiques semblent plus faits pour étonner et accabler l'homme que pour l'éclairer. Newton a créé une optique nouvelle et démontré les rapports de la gravitation dans les cieux. Je ne prétends point ici diminuer la gloire de ce grand homme; mais je remarque seulement tous les secours qu'il a eus pour ces grandes découvertes. Je vois que Galilée lui avait donné la théorie de la pesanteur; Kepler, les lois des astres dans leurs révolutions; Huyghens, la combinaison et les rapports des forces centrales et des forces centrifuges; Bacon, le grand principe de remonter des phénomènes vers les causes; Descartes, sa méthode pour le raisonnement, son analyse pour la géométrie, une foule innombrable de connaissances pour la physique, et, plus que cela peut-être, la destruction de tous les préjugés. La gloire de Newton a donc été de profiter de tous ces avantages, de rassembler toutes ces forces étrangères, d'y joindre les siennes propres, qui étaient immenses, et de les enchaîner toutes par les calculs d'une géométrie aussi sublime que profonde. Si maintenant je rapproche Descartes de ces trois hommes célèbres, j'oserai dire qu'il avait des vues aussi nouvelles et bien plus étendues que Bacon; qu'il a eu l'éclat et l'immensité du génie de Leibniz, mais bien plus de consistance et de réalité dans sa grandeur; qu'enfin il a mérité d'être

mis à côté de Newton, parce qu'il a créé une partie de Newton, et qu'il n'a été créé que par lui-même; parce que, si l'un a découvert plus de vérités, l'autre a ouvert la route de toutes les vérités; géomètre aussi sublime, quoiqu'il n'ait point fait un aussi grand usage de la géométrie; plus original par son génie, quoique ce génie l'ait souvent trompé; plus universel dans ses connaissances, comme dans ses talents, quoique moins sage et moins assuré dans sa marche; ayant peut-être en étendue ce que Newton avait en profondeur; fait pour concevoir en grand, mais peu fait pour suivre les détails, tandis que Newton donnait aux plus petits détails l'empreinte du génie; moins admirable sans doute pour la connaissance des cieux, mais bien plus utile pour le genre humain par sa grande influence sur les esprits et sur les siècles. »

Il est aisé de compter les hommes qui n'ont pensé d'après personne, et qui ont fait penser d'après eux le genre humain. Seuls et la tête levée, on les voit marcher sur les hauteurs; tout le reste des philosophes suit comme un troupeau. N'est-ce pas la lâcheté d'esprit qu'il faut accuser d'avoir prolongé l'enfance du monde et des sciences? Adorateurs stupides de l'antiquité, les philosophes ont rampé durant vingt siècles sur les traces des premiers maîtres. La raison condamnée au silence faisait parler l'autorité : aussi rien ne s'éclaircissait dans l'univers; et l'esprit humain, après s'être traîné mille ans sur les vestiges d'Aristote, se trouvait encore aussi loin de la vérité.

DE LA RÉVOLUTION OPÉRÉE DANS LA PHILOSOPHIE PAR DESCARTES

. . . .

Enfin parut en France un génie puissant et hardi, qui entreprit de secouer le joug du prince de l'école. Cet homme nouveau vint dire aux autres hommes que, pour être philosophe, il ne suffisait pas de croire, mais qu'il fallait penser. A cette parole toutes les écoles se troublèrent; une vieille maxime régnait encore : *Ipse dixit*, le Maître l'a dit. Cette maxime d'esclave irrita tous les philosophes contre le père de la philosophie pensante; elle le persécuta comme novateur et impie, le chassa de royaume en royaume, et l'on vit Descartes s'enfuir, emportant avec lui la vérité, qui, par malheur, ne pouvait être ancienne en naissant. Cependant, malgré les cris et la fureur de l'ignorance, il refusa toujours de jurer que les anciens fussent la raison souveraine; il prouva même que ses persécuteurs ne savaient rien, et qu'ils devaient désapprendre ce qu'ils croyaient savoir. Disciple de la lumière, au lieu d'interroger les morts et les dieux de l'école, il ne consulta que les idées claires et distinctes, la nature et l'évidence. Par ses méditations profondes, il tira toutes les sciences du chaos; et, par un coup de génie plus grand encore, il montra le secours mutuel qu'elles devaient se prêter; il les enchaîna toutes ensemble, les éleva les unes sur les autres; et, se plaçant ensuite sur cette hauteur, il marcha, avec toutes les forces de l'esprit humain ainsi rassemblées, à la découverte de ces grandes vérités que d'autres, plus heureux, sont venus enlever après lui, mais en suivant les sentiers de lumière que Descartes avait tracés.

Ce fut donc le courage et la fierté d'un seul esprit qui causèrent dans les sciences cette heureuse et mémorable révolution dont nous goûtons aujourd'hui les avantages avec une superbe ingratitude. Il fallait aux sciences un homme qui osât conjurer tout

seul avec son génie contre les anciens tyrans de la raison, qui osât fouler aux pieds ces idoles que tant de siècles avaient adorées. Descartes se trouvait enfermé dans le labyrinthe avec tous les autres philosophes; mais il se fit lui-même des ailes, et il s'envola, frayant ainsi une route nouvelle à la raison captive [1].

Le P. GUÉNARD, jésuite.

Discours couronné à l'Académie française, en 1755.

1. Lire et consulter sur Descartes sa *Vie* par Baillet; son *Éloge* par Thomas; les courtes et simples réflexions de La Harpe, dans son *Cours de littérature;* M. Cousin, dans ses *Leçons de philosophie* et sa belle édition des *Œuvres complètes de Descartes;* M. Nisard, dans son *Histoire de la littérature française;* MM. Jules Simon, Saisset, Ad. Franck, etc., etc.

DISCOURS
DE LA MÉTHODE
POUR BIEN CONDUIRE SA RAISON
ET CHERCHER LA VÉRITÉ DANS LES SCIENCES[1]

Si ce discours semble trop long pour être lu en une fois, on le pourra distinguer en six parties : et en la première on trouvera diverses considérations touchant les sciences; en la seconde, les principales règles de la méthode que l'auteur a cherchée; en la troisième, quelques-unes de celles de la morale qu'il a tirée de cette méthode; en la quatrième, les raisons par lesquelles il prouve l'existence de Dieu et de l'âme humaine, qui sont les fondements de sa métaphysique; en la cinquième, l'ordre des questions de physique qu'il a cherchées, et particulièrement l'explication du mouvement du cœur et de quelques autres difficultés qui appartiennent à la médecine, puis aussi la différence qui est entre notre âme et celle des bêtes; et en la dernière, quelles choses il croit être requises pour aller plus avant en la recherche de la nature qu'il n'a été, et quelles raisons l'ont fait écrire.

PREMIÈRE PARTIE

Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée, car chacun pense en être si bien pourvu, que ceux même qui sont les plus difficiles à contenter en toute autre chose n'ont point coutume d'en désirer plus qu'ils en ont. En quoi il n'est pas vraisemblable que tous se trompent; mais plutôt cela témoigne que la puissance de bien juger et distinguer le vrai d'avec le faux, qui est proprement ce qu'on nomme le bon sens ou la

1. Le *Discours de la Méthode* parut écrit en français par Descartes, pour la première fois à Leyde, 1637, in-4°.

raison, est naturellement égale en tous les hommes; et ainsi que la diversité de nos opinions ne vient pas de ce que les uns sont plus raisonnables que les autres, mais seulement de ce que nous conduisons nos pensées par diverses voies, et ne considérons pas les mêmes choses. Car ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon, mais le principal est de l'appliquer bien. Les plus grandes âmes sont capables des plus grands vices aussi bien que des plus grandes vertus; et ceux qui ne marchent que fort lentement peuvent avancer beaucoup davantage, s'ils suivent toujours le droit chemin, que ne font ceux qui courent et qui s'en éloignent.

Pour moi, je n'ai jamais présumé que mon esprit fût en rien plus parfait que ceux du commun : même j'ai souvent souhaité d'avoir la pensée aussi prompte, ou l'imagination aussi nette et distincte, ou la mémoire aussi ample ou aussi présente, que quelques autres. Et je ne sache point de qualités que celles-ci qui servent à la perfection de l'esprit : car pour la raison, ou le sens, d'autant qu'elle est la seule chose qui nous rend hommes et nous distingue des bêtes, je veux croire qu'elle est tout entière en un chacun, et suivre en ceci l'opinion commune des philosophes qui disent qu'il n'y a du plus ou du moins qu'entre les *accidents*, et non point entre les *formes* ou natures des *individus* d'une même *espèce*.

Mais je ne craindrai pas de dire que je pense avoir eu beaucoup d'heur de m'être rencontré dès ma jeunesse en certains chemins qui m'ont conduit à des considérations et des maximes dont j'ai formé une méthode par laquelle il me semble que j'ai moyen d'augmenter par degrés ma connoissance, et de l'élever peu à peu au plus haut point auquel la médiocrité de mon esprit et la courte durée de ma vie lui pourront permettre d'atteindre. Car j'en ai déjà recueilli de tels fruits, qu'encore qu'au jugement que je fais de moi-même je tâche toujours de pencher vers le côté de la défiance plutôt que vers celui de la présomption, et que, regardant d'un œil de philosophe les diverses actions et entreprises de tous les hommes, il n'y en ait quasi aucune

qui ne me semble vaine et inutile, je ne laisse pas de recevoir une extrême satisfaction du progrès que je pense avoir déjà fait en la recherche de la vérité, et de concevoir de telles espérances pour l'avenir, que si, entre les occupations des hommes, purement hommes, il y en a quelqu'une qui soit solidement bonne et importante, j'ose croire que c'est celle que j'ai choisie.

Toutefois il se peut faire que je me trompe, et ce n'est peut-être qu'un peu de cuivre et de verre que je prends pour de l'or et des diamants. Je sais combien nous sommes sujets à nous méprendre en ce qui nous touche, et combien aussi les jugements de nos amis nous doivent être suspects lorsqu'ils sont en notre faveur. Mais je serai bien aise de faire voir en ce discours quels sont les chemins que j'ai suivis, et d'y représenter ma vie comme en un tableau, afin que chacun en puisse juger, et qu'apprenant du bruit commun les opinions qu'on en aura, ce soit un nouveau moyen de m'instruire que j'ajouterai à ceux dont j'ai coutume de me servir.

Ainsi mon dessein n'est pas d'enseigner ici la méthode que chacun doit suivre pour bien conduire sa raison, mais seulement de faire voir en quelle sorte j'ai tâché de conduire la mienne. Ceux qui se mêlent de donner des préceptes se doivent estimer plus habiles que ceux auxquels ils les donnent; et s'ils manquent à la moindre chose, ils en sont blâmables. Mais ne proposant cet écrit que comme une histoire, ou, si vous l'aimez mieux, que comme une fable, en laquelle, parmi quelques exemples qu'on peut imiter, on en trouvera peut-être aussi plusieurs autres qu'on aura raison de ne pas suivre, j'espère qu'il sera utile à quelques-uns sans être nuisible à personne, et que tous me sauront gré de ma franchise.

J'ai été nourri aux lettres dès mon enfance; et, pour ce qu'on me persuadoit que par leur moyen on pouvoit acquérir une connoissance claire et assurée de tout ce qui est utile à la vie, j'avois un extrême désir de les apprendre. Mais sitôt que j'eus achevé tout ce cours d'études au bout duquel on a coutume d'être reçu au rang des *doctes*, je changeai entièrement d'opi-

nion. Car je me trouvois embarrassé de tant de doutes et d'erreurs qu'il me sembloit n'avoir fait autre profit, en tâchant de m'instruire, sinon que j'avois découvert de plus en plus mon ignorance. Et néanmoins j'étois en l'une des plus célèbres écoles de l'Europe, où je pensois qu'il devoit y avoir de savants hommes, s'il y en avoit en aucun endroit de la terre. J'y avois appris tout ce que les autres y apprenoient; et même, ne m'étant pas contenté des sciences qu'on nous enseignoit, j'avois parcouru tous les livres traitant de celles qu'on estime les plus curieuses et les plus rares qui avoient pu tomber entre mes mains. Avec cela je savois les jugements que les autres faisoient de moi; et je ne voyois point qu'on m'estimât inférieur à mes condisciples, bien qu'il y en eût déjà entre eux quelques-uns qu'on destinoit à remplir les places de nos maîtres. Et enfin notre siècle me sembloit aussi fleurissant et aussi fertile en bons esprits qu'ait été aucun des précédents. Ce qui me faisoit prendre la liberté de juger par moi de tous les autres, et de penser qu'il n'y avoit aucune doctrine dans le monde qui fût telle qu'on m'avoit auparavant fait espérer.

Je ne laissois pas toutefois d'estimer les exercices auxquels on s'occupe dans les écoles. Je savois que les langues que l'on y apprend sont nécessaires pour l'intelligence des livres anciens; que la gentillesse des fables réveille l'esprit; que les actions mémorables des histoires le relèvent; et qu'étant lues avec discrétion elles aident à former le jugement; que la lecture de tous les bons livres est comme une conversation avec les plus honnêtes gens des siècles passés, qui en ont été les auteurs, et même une conversation étudiée en laquelle ils ne nous découvrent que les meilleures de leurs pensées; que l'éloquence a des forces et des beautés incomparables; que la poésie a des délicatesses et des douceurs très-ravissantes; que les mathématiques ont des inventions très-subtiles, et qui peuvent beaucoup servir tant à contenter les curieux qu'à faciliter tous les arts et diminuer le travail des hommes; que les écrits qui traitent des mœurs contiennent plusieurs enseignements et plusieurs exhor-

tations à la vertu qui sont fort utiles; que la théologie enseigne à gagner le ciel; que la philosophie donne moyen de parler vraisemblablement de toutes choses et se faire admirer des moins savants; que la jurisprudence, la médecine et les autres sciences apportent des honneurs et des richesses à ceux qui les cultivent; et enfin qu'il est bon de les avoir toutes examinées, même les plus superstitieuses et les plus fausses, afin de connaître leur juste valeur et se garder d'en être trompé.

Mais je croyois avoir déjà donné assez de temps aux langues, et même aussi à la lecture des livres anciens, et à leurs histoires, et à leurs fables. Car c'est quasi le même de converser avec ceux des autres siècles que de voyager. Il est bon de savoir quelque chose des mœurs de divers peuples, afin de juger des nôtres plus sainement, et que nous ne pensions pas que tout ce qui est contre nos modes soit ridicule et contre raison, ainsi qu'ont coutume de faire ceux qui n'ont rien vu. Mais lorsqu'on emploie trop de temps à voyager, on devient enfin étranger en son pays; et lorsqu'on est trop curieux des choses qui se pratiquoient aux siècles passés, on demeure ordinairement fort ignorant de celles qui se pratiquent en celui-ci. Outre que les fables font imaginer plusieurs événements comme possibles qui ne le sont point, et que même les histoires les plus fidèles, si elles ne changent ni n'augmentent la valeur des choses pour les rendre plus dignes d'être lues, au moins en omettent-elles presque toujours les plus basses et moins illustres circonstances, d'où vient que le reste ne paraît pas tel qu'il est, et que ceux qui règlent leurs mœurs par les exemples qu'ils en tirent sont sujets à tomber dans les extravagances des paladins de nos romans et à concevoir des desseins qui passent leurs forces.

J'estimois fort l'éloquence et j'étois amoureux de la poésie; mais je pensois que l'une et l'autre étoient des dons de l'esprit plutôt que des fruits de l'étude. Ceux qui ont le raisonnement le plus fort, et qui digèrent le mieux leurs pensées afin de les rendre claires et intelligibles, peuvent toujours le mieux persuader ce qu'ils proposent, encore qu'ils ne parlassent que bas

breton et qu'ils n'eussent jamais appris de rhétorique; et ceux qui ont les inventions les plus agréables, et qui les savent exprimer avec le plus d'ornement et de douceur, ne laisseroient pas d'être les meilleurs poëtes, encore que l'art poétique leur fût inconnu.

Je me plaisois surtout aux mathématiques, à cause de la certitude et de l'évidence de leurs raisons; mais je ne remarquois point encore leur vrai usage, et, pensant qu'elles ne servoient qu'aux arts mécaniques, je m'étonnois de ce que, leurs fondements étant si fermes et si solides, on n'avoit rien bâti dessus de plus relevé. Comme au contraire je comparois les écrits des anciens païens, qui traitent des mœurs, à des palais fort superbes et fort magnifiques qui n'étoient bâtis que sur du sable et sur de la boue : ils élèvent fort haut les vertus, et les font paraître estimables par-dessus toutes les choses qui sont au monde; mais ils n'enseignent pas assez à les connaître, et souvent ce qu'ils appellent d'un si beau nom n'est qu'une insensibilité, ou un orgueil, ou un désespoir, ou un parricide.

Je révérois notre théologie, et prétendois autant qu'aucun autre à gagner le ciel; mais ayant appris, comme chose très-assurée, que le chemin n'en est pas moins ouvert aux plus ignorants qu'aux plus doctes, et que les vérités révélées qui y conduisent sont au-dessus de notre intelligence, je n'eusse osé les soumettre à la foiblesse de mes raisonnements, et je pensois que pour entreprendre de les examiner et y réussir il étoit besoin d'avoir quelque extraordinaire assistance du ciel et d'être plus qu'homme.

Je ne dirai rien de la philosophie, sinon que, voyant qu'elle a été cultivée par les plus excellents esprits qui aient vécu depuis plusieurs siècles, et que néanmoins il ne s'y trouve encore aucune chose dont on ne dispute, et par conséquent qui ne soit douteuse, je n'avois point assez de présomption pour espérer d'y rencontrer mieux que les autres; et que, considérant combien il peut y avoir de diverses opinions touchant une même matière, qui soient soutenues par des gens doctes, sans qu'il y

en puisse avoir jamais plus d'une seule qui soit vraie, je réputois presque pour faux tout ce qui n'étoit que vraisemblable.

Puis pour les autres sciences, d'autant qu'elles empruntent leurs principes de la philosophie, je jugeois qu'on ne pouvoit avoir rien bâti qui fût solide sur des fondements si peu fermes; et ni l'honneur ni le gain qu'elles promettent n'étoient suffisants pour me convier à les apprendre; car je ne me sentois point, grâce à Dieu, de condition qui m'obligeât à faire un métier de la science pour le soulagement de ma fortune; et, quoique je ne fisse pas profession de mépriser la gloire en cynique, je faisois néanmoins fort peu d'état de celle que je n'espérois point pouvoir acquérir qu'à faux titres. Et enfin, pour les mauvaises doctrines, je pensois déjà connaître assez ce qu'elles valoient pour n'être plus sujet à être trompé ni par les promesses d'un alchimiste, ni par les prédictions d'un astrologue, ni par les impostures d'un magicien, ni par les artifices ou la vanterie d'aucun de ceux qui font profession de savoir plus qu'ils ne savent.

C'est pourquoi, sitôt que l'âge me permit de sortir de la sujétion de mes précepteurs, je quittai entièrement l'étude des lettres; et me résolvant de ne chercher plus d'autre science que celle qui se pourroit trouver en moi-même, ou bien dans le grand livre du monde, j'employai le reste de ma jeunesse à voyager, à voir des cours et des armées, à fréquenter des gens de diverses humeurs et conditions, à recueillir diverses expériences, à m'éprouver moi-même dans les rencontres que la fortune me proposoit, et partout à faire telle réflexion sur les choses qui se présentoient que j'en pusse tirer quelque profit. Car il me sembloit que je pourrois rencontrer beaucoup plus de vérité dans les raisonnements que chacun fait touchant les affaires qui lui importent, et dont l'événement le doit punir bientôt après s'il a mal jugé, que dans ceux que fait un homme de lettres dans son cabinet touchant des spéculations qui ne produisent aucun effet, et qui ne lui sont d'autre conséquence sinon que peut-être il en tirera d'autant plus de vanité qu'elles seront

plus éloignées du sens commun, à cause qu'il aura dû employer d'autant plus d'esprit et d'artifice à tâcher de les rendre vraisemblables. Et j'avois toujours un extrême désir d'apprendre à distinguer le vrai d'avec le faux, pour voir clair en mes actions et marcher avec assurance en cette vie.

Il est vrai que pendant que je ne faisois que considérer les mœurs des autres hommes, je n'y trouvois guère de quoi m'assurer, et que j'y remarquai quasi autant de diversité que j'avois fait auparavant entre les opinions des philosophes. En sorte que le plus grand profit que j'en retirois étoit que, voyant plusieurs choses qui, bien qu'elles nous semblent fort extravagantes et ridicules, ne laissent pas d'être communément reçues et approuvées par d'autres grands peuples, j'apprenois à ne rien croire trop fermement de ce qui ne m'avoit été persuadé que par l'exemple et par la coutume; et ainsi je me délivrois peu à peu de beaucoup d'erreurs qui peuvent offusquer notre lumière naturelle et nous rendre moins capables d'entendre raison. Mais, après que j'eus employé quelques années à étudier ainsi dans le livre du monde et à tâcher d'acquérir quelque expérience, je pris un jour résolution d'étudier aussi en moi-même, et d'employer toutes les forces de mon esprit à choisir les chemins que je devois suivre; ce qui me réussit beaucoup mieux, ce me semble, que si je me fusse jamais éloigné ni de mon pays ni de mes livres.

DEUXIÈME PARTIE

J'étois alors en Allemagne, où l'occasion des guerres qui n'y sont pas encore finies m'avoit appelé; et, comme je retournois du couronnement de l'empereur vers l'armée, le commencement de l'hiver m'arrêta en un quartier où, ne trouvant aucune conversation qui me divertît, et n'ayant d'ailleurs, par bonheur, aucuns soins ni passions qui me troublassent, je demeurois tout le jour enfermé seul dans un poêle, où j'avois tout le loisir de m'entrete-

nir de mes pensées : entre lesquelles l'une des premières fut que je m'avisai de considérer que souvent il n'y a pas tant de perfection dans les ouvrages composés de plusieurs pièces, et faits de la main de divers maîtres, qu'en ceux auxquels un seul a travaillé. Ainsi voit-on que les bâtiments qu'un seul architecte a entrepris et achevés ont coutume d'être plus beaux et mieux ordonnés que ceux que plusieurs ont tâché de raccommoder en faisant servir de vieilles murailles qui avoient été bâties à d'autres fins. Ainsi ces anciennes cités qui, n'ayant été au commencement que des bourgades, sont devenues par succession de temps de grandes villes, sont ordinairement si mal compassées, au prix de ces places régulières qu'un ingénieur trace à sa fantaisie dans une plaine, qu'encore que, considérant leurs édifices chacun à part, on y trouve souvent autant ou plus d'art qu'en ceux des autres, toutefois, à voir comme ils sont arrangés, ici un grand, là un petit, et comme ils rendent les rues courbées et inégales, on diroit plutôt que c'est la fortune que la volonté de quelques hommes usant de raison qui les a ainsi disposés. Et si on considère qu'il y a eu néanmoins de tout temps quelques officiers qui ont eu charge de prendre garde aux bâtiments des particuliers pour les faire servir à l'ornement du public, on connaîtra bien qu'il est malaisé, en ne travaillant que sur les ouvrages d'autrui, de faire des choses fort accomplies. Ainsi je m'imaginai que les peuples qui, ayant été autrefois demi-sauvages, et ne s'étant civilisés que peu à peu, n'ont fait leurs lois qu'à mesure que l'incommodité des crimes et des querelles les y a contraints, ne sauroient être si bien policés que ceux qui, dès le commencement qu'ils se sont assemblés, ont observé les constitutions de quelque prudent législateur. Comme il est bien certain que l'état de la vraie religion, dont Dieu seul a fait les ordonnances, doit être incomparablement mieux réglé que tous les autres. Et, pour parler des choses humaines, je crois que si Sparte a été autrefois très-florissante, ce n'a pas été à cause de la bonté de chacune de ses lois en particulier, vu que plusieurs étoient fort étranges et mêmes contraires aux bonnes mœurs; mais à cause que, n'ayant été inventées que par un seul, elles

tendoient toutes à même fin. Et ainsi je pensai que, les sciences des livres, au moins celles dont les raisons ne sont que probables, et qui n'ont aucunes démonstrations, s'étant composées et grossies peu à peu des opinions de plusieurs diverses personnes, ne sont point si approchantes de la vérité que les simples raisonnements que peut faire naturellement un homme de bon sens touchant les choses qui se présentent. Et ainsi encore je pensai que pour ce que nous avons tous été enfants avant que d'être hommes, et qu'il nous a fallu longtemps être gouvernés par nos appétits et nos précepteurs, qui étoient souvent contraires les uns aux autres, et, qui, ni les uns ni les autres, ne nous conseilloient peut-être pas toujours le meilleur, il est presque impossible que nos jugements soient si purs ni si solides qu'ils auroient été si nous avions eu l'usage entier de notre raison dès le point de notre naissance, et que nous n'eussions jamais été conduits que par elle.

Il est vrai que nous ne voyons point qu'on jette par terre toutes les maisons d'une ville pour le seul dessein de les refaire d'autre façon et d'en rendre les rues plus belles; mais on voit bien que plusieurs font abattre les leurs pour les rebâtir, et que même quelquefois ils y sont contraints quand elles sont en danger de tomber d'elles-mêmes et que les fondements n'en sont pas bien fermes. A l'exemple de quoi je me persuadai qu'il n'y auroit véritablement point d'apparence qu'un particulier fît dessein de réformer un État en y changeant tout dès les fondements et en le renversant pour le redresser; ni même aussi de réformer le corps des sciences ou l'ordre établi dans les écoles pour les enseigner; mais que, pour toutes les opinions que j'avois reçues jusques alors en ma créance, je ne pouvois mieux faire que d'entreprendre une bonne fois de les en ôter, afin d'y en remettre par après ou d'autres meilleures, ou bien les mêmes, lorsque je les aurois ajustées au niveau de la raison. Et je crus fermement que par ce moyen je réussirois à conduire ma vie beaucoup mieux que si je ne bâtissois que sur de vieux fondements, et que je ne m'appuyasse que sur les principes

que je m'étois laissé persuader en ma jeunesse sans avoir jamais examiné s'ils étoient vrais. Car, bien que je remarquasse en ceci diverses difficultés, elles n'étaient point toutefois sans remède, ni comparables à celles qui se trouvent en la réformation des moindres choses qui touchent le public. Ces grands corps sont trop malaisés à relever étant abattus ou même à retenir étant ébranlés, et leurs chutes ne peuvent être que très-rudes. Puis, pour leurs imperfections, s'ils en ont, comme la seule diversité qui est entre eux suffit pour assurer que plusieurs en ont, l'usage les a sans doute fort adoucies, et même il en a évité ou corrigé insensiblement quantité auxquelles on ne pourroit si bien pourvoir par prudence; et enfin elles sont quasi toujours plus supportables que ne seroit leur changement, en même façon que les grands chemins qui tournoient entre des montagnes deviennent peu à peu si unis et si commodes, à force d'être fréquentés, qu'il est beaucoup meilleur de les suivre que d'entreprendre d'aller plus droit en grimpant au-dessus des rochers et descendant jusques au bas des précipices.

C'est pourquoi je ne saurois aucunement approuver ces humeurs brouillonnes et inquiètes qui, n'étant appelées ni par leur naissance ni par leur fortune au maniement des affaires publiques, ne laissent pas d'y faire toujours, en idée, quelque nouvelle réformation; et si je pensois qu'il y eût la moindre chose en cet écrit par laquelle on me pût soupçonner de cette folie, je serois très-marri de souffrir qu'il fût publié. Jamais mon dessein ne s'est étendu plus avant que de tâcher à réformer mes propres pensées, et de bâtir dans un fonds qui est tout à moi. Que si, mon ouvrage m'ayant assez plu, je vous en fais voir ici le modèle, ce n'est pas pour cela que je veuille conseiller à personne de l'imiter. Ceux que Dieu a mieux partagés de ses grâces auront peut-être des desseins plus relevés; mais je crains bien que celui-ci ne soit déjà que trop hardi pour plusieurs. La seule résolution de se défaire de toutes les opinions qu'on a reçues auparavant en sa créance n'est pas un exemple que chacun doive suivre. Et le monde n'est quasi composé que

de deux sortes d'esprits auxquels il ne convient aucunement, à savoir : de ceux qui, se croyant plus habiles qu'ils ne sont, ne se peuvent empêcher de précipiter leurs jugements ni avoir assez de patience pour conduire par ordre toutes leurs pensées : d'où vient que, s'ils avoient une fois pris la liberté de douter des principes qu'ils ont reçus et de s'écarter du chemin commun, jamais ils ne pourroient tenir le sentier qu'il faut prendre pour aller plus droit, et demeureroient égarés toute leur vie; puis de ceux qui, ayant assez de raison ou de modestie pour juger qu'ils sont moins capables de distinguer le vrai d'avec le faux que quelques autres par lesquels ils peuvent être instruits, doivent bien plutôt se contenter de suivre les opinions de ces autres qu'en chercher eux-mêmes de meilleures.

Et pour moi, j'aurois été sans doute du nombre de ces derniers si je n'avois jamais eu qu'un seul maître ou que je n'eusse point su les différences qui ont été de tout temps entre les opinions des plus doctes; mais, ayant appris, dès le collége, qu'on ne sauroit rien imaginer de si étrange et si peu croyable, qu'il n'ait été dit par quelqu'un des philosophes; et depuis, en voyageant, ayant reconnu que tous ceux qui ont des sentiments fort contraires aux nôtres ne sont pas pour cela barbares ni sauvages, mais que plusieurs usent autant ou plus que nous de raison; et ayant considéré combien un même homme, avec son même esprit, étant nourri dès son enfance entre des François ou des Allemands devient différent de ce qu'il seroit s'il avoit toujours vécu entre des Chinois ou des cannibales; et comment, jusques aux modes de nos habits, la même chose qui nous a plu il y a dix ans, et qui nous plaira peut-être encore avant dix ans, nous semble maintenant extravagante et ridicule; en sorte que c'est bien plus la coutume et l'exemple qui nous persuade qu'aucune connaissance certaine; et que néanmoins la pluralité des voix n'est pas une preuve qui vaille rien pour les vérités un peu malaisées à découvrir, à cause qu'il est bien plus vraisemblable qu'un homme seul les ait rencontrées que tout un peuple, je ne pouvois choisir personne dont les opinions me semblassent

devoir être préférées à celles des autres, et je me trouvois comme contraint d'entreprendre moi-même de me conduire.

Mais, comme un homme qui marche seul et dans les ténèbres, je me résolus d'aller si lentement et d'user de tant de circonspections en toutes choses, que, si je n'avançois que fort peu, je me garderois bien au moins de tomber : même je ne voulus point commencer à rejeter tout à fait aucune des opinions qui s'étoient pu glisser autrefois en ma créance sans y avoir été introduites par la raison, que je n'eusse auparavant employé assez de temps à faire le projet de l'ouvrage que j'entreprenois, et à chercher la vraie méthode pour parvenir à la connoissance de toutes les choses dont mon esprit seroit capable.

J'avois un peu étudié, étant plus jeune, entre les parties de la philosophie, à la logique, et, entre les mathématiques, à l'analyse des géomètres et à l'algèbre, trois arts ou sciences qui sembloient devoir contribuer quelque chose à mon dessein. Mais, en les examinant, je pris garde que, pour la logique, ses syllogismes et la plupart de ses autres instructions servent plutôt à expliquer à autrui les choses qu'on sait, ou même, comme l'art de Lulle, à parler sans jugement de celles qu'on ignore, qu'à les apprendre; et bien qu'elle contienne, en effet, beaucoup de préceptes très-vrais et très-bons, il y en a toutefois tant d'autres mêlés parmi qui sont ou nuisibles ou superflus, qu'il est presque aussi malaisé de les en séparer que de tirer une Diane ou une Minerve hors d'un bloc de marbre qui n'est point encore ébauché. Puis, pour l'analyse des anciens et l'algèbre des modernes, outre qu'elles ne s'étendent qu'à des matières fort abstraites et qui ne semblent d'aucun usage, la première est toujours si astreinte à la considération des figures, qu'elle ne peut exercer l'entendement sans fatiguer beaucoup l'imagination; et on s'est tellement assujetti en la dernière à certaines règles et à certains chiffres, qu'on en a fait un art confus et obscur qui embarrasse l'esprit, au lieu d'une science qui le cultive. Ce qui fut cause que je pensai qu'il falloit chercher quelque autre méthode qui, comprenant les avantages de ces trois, fût

exempte de leurs défauts. Et, comme la multitude des lois fournit souvent des excuses aux vices, en sorte qu'un État est bien mieux réglé lorsque, n'en ayant que fort peu, elles y sont fort étroitement observées; ainsi, au lieu de ce grand nombre de préceptes dont la logique est composée, je crus que j'aurois assez des quatre suivants, pourvu que je prisse une ferme et constante résolution de ne manquer pas une seule fois à les observer.

Le premier était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle; c'est-à-dire d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention, et de ne comprendre rien de plus en mes jugements que ce qui se présenteroit si clairement et si distinctement à mon esprit que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute.

Le second, de diviser chacune des difficultés que j'examinois en autant de parcelles qu'il se pourroit et qu'il seroit requis pour les mieux résoudre.

Le troisième, de conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu comme par degrés jusques à la connoissance des plus composés, et supposant même de l'ordre entre ceux qui ne se précèdent point naturellement les uns les autres.

Et le dernier, de faire partout des dénombrements si entiers et des revues si générales, que je fusse assuré de ne rien omettre.

Ces longues chaînes de raisons, toutes simples et faciles, dont les géomètres ont coutume de se servir pour parvenir à leurs plus difficiles démonstrations, m'avoient donné occasion de m'imaginer que toutes les choses qui peuvent tomber sous la connaissance des hommes s'entre-suivent en même façon, et que, pourvu seulement qu'on s'abstienne d'en recevoir aucune pour vraie qui ne le soit, et qu'on garde toujours l'ordre qu'il faut pour les déduire les unes des autres, il n'y en peut avoir de si éloignées auxquelles enfin on ne parvienne, ni de si cachées

qu'on ne découvre. Et je ne fus pas beaucoup en peine de chercher par lesquelles il étoit besoin de commencer, car je savois déjà que c'étoit par les plus simples et les plus aisées à connoître; et, considérant qu'entre tous ceux qui ont ci-devant recherché la vérité dans les sciences, il n'y a eu que les seuls mathématiciens qui ont pu trouver quelques démonstrations, c'est-à-dire quelques raisons certaines et évidentes, je ne doutois point que ce ne fût par les mêmes qu'ils ont examinées; bien que je n'en espérasse aucune autre utilité, sinon qu'elles accoutumeroient mon esprit à se repaître de vérités et ne se contenter point de fausses raisons. Mais je n'eus pas dessein pour cela de tâcher d'apprendre toutes ces sciences particulières qu'on nomme communément mathématiques; et, voyant qu'encore que leurs objets soient différents, elles ne laissent pas de s'accorder toutes, en ce qu'elles n'y considèrent autre chose que les divers rapports ou proportions qui s'y trouvent, je pensai qu'il valoit mieux que j'examinasse seulement ces proportions en général et sans les supposer que dans les sujets qui serviroient à m'en rendre la connoissance plus aisée, même aussi sans les y astreindre aucunement, afin de les pouvoir d'autant mieux appliquer après à tous les autres auxquels elles conviendroient. Puis, ayant pris garde que, pour les connoître, j'aurois quelquefois besoin de les considérer chacune en particulier, et quelquefois seulement de les retenir ou de les comprendre plusieurs ensemble, je pensai que, pour les considérer mieux en particulier, je les devois supposer en des lignes, à cause que je ne trouvois rien de plus simple ni que je pusse plus distinctement représenter à mon imagination et à mes sens; mais que, pour les retenir ou les comprendre plusieurs ensemble, il falloit que je les expliquasse par quelques chiffres, les plus courts qu'il seroit possible; et que, par ce moyen, j'emprunterois tout le meilleur de l'analyse géométrique et de l'algèbre, et corrigerois tous les défauts de l'une par l'autre.

Comme, en effet, j'ose dire que l'exacte observation de ce peu de préceptes que j'avois choisis me donna telle facilité à démêler

toutes les questions auxquelles ces deux sciences s'étendent, qu'en deux ou trois mois que j'employai à les examiner, ayant commencé par les plus simples et les plus générales, et chaque vérité que je trouvois étant une règle qui me servoit après à en trouver d'autres, non-seulement je vins à bout de plusieurs que j'avois jugées autrefois très-difficiles, mais il me sembla aussi vers la fin que je pouvois déterminer, en celles même que j'ignorois, par quels moyens et jusqu'où il étoit possible de les résoudre. En quoi je ne vous paroîtrai peut-être pas être fort vain si vous considérez que, n'y ayant qu'une vérité de chaque chose, quiconque la trouve en sait autant qu'on peut savoir; et que, par exemple, un enfant instruit en l'arithmétique, ayant fait une addition suivant ses règles, se peut assurer d'avoir trouvé, touchant la somme qu'il examinoit, tout ce que l'esprit humain sauroit trouver; car enfin la méthode qui enseigne à suivre le vrai ordre et à dénombrer exactement toutes les circonstances de ce qu'on cherche contient tout ce qui donne de la certitude aux règles d'arithmétique.

Mais ce qui me contentoit le plus de cette méthode étoit que, par elle, j'étois assuré d'user en tout de ma raison, sinon parfaitement, au moins le mieux qu'il fût en mon pouvoir : outre que je sentois, en la pratiquant, que mon esprit s'accoutumoit peu à peu à concevoir plus nettement et plus distinctement ses objets; et que, ne l'ayant point assujettie à aucune matière particulière, je me promettois de l'appliquer aussi utilement aux difficultés des autres sciences que j'avois fait à celles de l'algèbre. Non que pour cela j'osasse entreprendre d'abord d'examiner toutes celles qui se présenteroient, car cela même eût été contraire à l'ordre qu'elle prescrit; mais, ayant pris garde que leurs principes devoient tous être empruntés de la philosophie, en laquelle je n'en trouvois point encore de certains, je pensai qu'il falloit avant tout que je tâchasse d'y en établir, et que, cela étant la chose du monde la plus importante, et où la précipitation et la prévention étoient le plus à craindre, je ne devois point entreprendre d'en venir à bout que je n'eusse

atteint un âge bien plus mûr que celui de vingt-trois ans que j'avois alors, et que je n'eusse auparavant employé beaucoup de temps à m'y préparer, tant en déracinant de mon esprit toutes les mauvaises opinions que j'y avois reçues avant ce temps-là, qu'en faisant amas de plusieurs expériences, pour être après la matière de mes raisonnements, et, en m'exerçant toujours en la méthode que je m'étois prescrite, afin de m'y affermir de plus en plus.

TROISIÈME PARTIE

Et enfin, comme ce n'est pas assez, avant de commencer à rebâtir le logis où on demeure, que de l'abattre et de faire provision de matériaux et d'architectes, ou s'exercer soi-même à l'architecture, et outre cela d'en avoir soigneusement tracé le dessin, mais qu'il faut aussi s'être pourvu de quelque autre où on puisse être logé commodément pendant le temps qu'on y travaillera ; ainsi, afin que je ne demeurasse point irrésolu en mes actions, pendant que la raison m'obligeroit de l'être en mes jugements, et que je ne laissasse pas de vivre dès lors le plus heureusement que je pourrois, je me formai une morale par provision, qui ne consistoit qu'en trois ou quatre maximes dont je veux bien vous faire part.

La première étoit d'obéir aux lois et aux coutumes de mon pays, retenant constamment la religion en laquelle Dieu m'a fait la grâce d'être instruit dès mon enfance, et me gouvernant en toute autre chose suivant les opinions les plus modérées et les plus éloignées de l'excès qui fussent communément reçues en pratique par les mieux sensés de ceux avec lesquels j'aurois à vivre. Car, commençant dès lors à ne compter pour rien les miennes propres, à cause que je les voulois toutes remettre à l'examen, j'étois assuré de ne pouvoir mieux que de suivre celles des mieux sensés. Et encore qu'il y en ait peut-être

d'aussi bien sensés parmi les Perses ou les Chinois que parmi nous, il me sembloit que le plus utile étoit de me régler selon ceux avec lesquels j'aurois à vivre ; et que, pour savoir quelles étoient véritablement leurs opinions, je devois plutôt prendre garde à ce qu'ils pratiquoient qu'à ce qu'ils disoient, non-seulement à cause qu'en la corruption de nos mœurs il y a peu de gens qui veuillent dire tout ce qu'ils croient, mais aussi à cause que plusieurs l'ignorent eux-mêmes ; car l'action de la pensée par laquelle on croit une chose étant différente de celle par laquelle on connoît qu'on la croit, elles sont souvent l'une sans l'autre. Et, entre plusieurs opinions également reçues, je ne choisissois que les plus modérées, tant à cause que ce sont toujours les plus commodes pour la pratique, et vraisemblablement les meilleures, tout excès ayant coutume d'être mauvais ; comme aussi afin de me détourner moins du vrai chemin, en cas que je faillisse, que si, ayant choisi l'un des extrêmes, c'eût été l'autre qu'il eût fallu suivre. Et particulièrement je mettois entre les excès toutes les promesses par lesquelles on retranche quelque chose de sa liberté ; non que je désapprouvasse les lois qui, pour remédier à l'inconstance des esprits faibles, permettent, lorsqu'on a quelque bon dessein, ou même pour la sûreté du commerce, quelque dessein qui n'est qu'indifférent, qu'on fasse des vœux ou des contrats qui obligent à y persévérer ; mais à cause que je ne voyois au monde aucune chose qui demeurât toujours en même état, et que, pour mon particulier, je me promettois de perfectionner de plus en plus mes jugements, et non point de les rendre pires, j'eusse pensé commettre une grande faute contre le bon sens, si, pour ce que j'approuvois alors quelque chose, je me fusse obligé de la prendre pour bonne encore après, lorsqu'elle auroit peut-être cessé de l'être, ou que j'aurois cessé de l'estimer telle.

Ma seconde maxime étoit d'être le plus ferme et le plus résolu en mes actions que je pourrois, et de ne suivre pas moins constamment les opinions les plus douteuses lorsque je m'y serois une fois déterminé que si elles eussent été très-assu-

rées : imitant en ceci les voyageurs qui, se trouvant égarés en quelque forêt, ne doivent pas errer en tournoyant tantôt d'un côté, tantôt d'un autre, ni encore moins s'arrêter en une place, mais marcher toujours le plus droit qu'ils peuvent vers un même côté, et ne le changer point pour de faibles raisons, encore que ce n'ait peut-être été au commencement que le hasard seul qui les ait déterminés à le choisir ; car, par ce moyen, s'ils ne vont justement où ils désirent, ils arriveront au moins à la fin quelque part où vraisemblablement ils seront mieux que dans le milieu d'une forêt. Et ainsi les actions de la vie ne souffrant souvent aucun délai, c'est une vérité très-certaine que, lorsqu'il n'est pas en notre pouvoir de discerner les plus vraies opinions, nous devons suivre les plus probables ; et même qu'encore que nous ne remarquions point davantage de probabilité aux unes qu'aux autres, nous devons néanmoins nous déterminer à quelques-unes, et les considérer après, non plus comme douteuses en tant qu'elles se rapportent à la pratique, mais comme très-vraies et très-certaines, à cause que la raison qui nous y a fait déterminer se trouve telle. Et ceci fut capable dès lors de me délivrer de tous les repentirs et les remords qui ont coutume d'agiter les consciences de ces esprits faibles et chancelants qui se laissent aller inconstamment à pratiquer comme bonnes les choses qu'ils jugent après être mauvaises.

Ma troisième maxime étoit de tâcher toujours plutôt à me vaincre que la fortune, et à changer mes désirs que l'ordre du monde, et généralement de m'accoutumer à croire qu'il n'y a rien qui soit entièrement en notre pouvoir que nos pensées, en sorte qu'après que nous avons fait notre mieux touchant les choses qui nous sont extérieures, tout ce qui manque de nous réussir est au regard de nous absolument impossible. Et ceci seul me sembloit être suffisant pour m'empêcher de rien désirer à l'avenir que je n'acquisse, et ainsi pour me rendre content : car notre volonté ne se portant naturellement à désirer que les choses que notre entendement représente en quelque façon

comme possibles, il est certain que si nous considérons tous les biens qui sont hors de nous comme également éloignés de notre pouvoir, nous n'aurons pas plus de regret de manquer de ceux qui semblent être dus à notre naissance lorsque nous en serons privés sans notre faute, que nous avons de ne posséder pas les royaumes de la Chine ou de Mexique; et que faisant, comme on dit, de nécessité vertu, nous ne désirerons pas davantage d'être sains étant malades, ou d'être libres étant en prison, que nous faisons maintenant d'avoir des corps d'une matière aussi peu corruptible que les diamants, ou des ailes pour voler comme les oiseaux. Mais j'avoue qu'il est besoin d'un long exercice et d'une méditation souvent réitérée pour s'accoutumer à regarder de ce biais toutes les choses : et je crois que c'est principalement en ceci que consistoit le secret de ces philosophes qui ont pu autrefois se soustraire à l'empire de la fortune, et, malgré les douleurs et la pauvreté, disputer de la félicité avec leurs dieux. Car, s'occupant sans cesse à considérer les bornes qui leur étoient prescrites par la nature, ils se persuadoient si parfaitement que rien n'étoit en leur pouvoir que leurs pensées, que cela seul étoit suffisant pour les empêcher d'avoir aucune affection pour d'autres choses; et ils disposoient d'elles si absolument qu'ils avoient en cela quelque raison de s'estimer plus riches et plus puissants, et plus libres et plus heureux qu'aucun des autres hommes, qui, n'ayant point cette philosophie, tant favorisés de la nature et de la fortune qu'ils puissent être, ne disposent jamais ainsi de tout ce qu'ils veulent.

Enfin, pour conclusion de cette morale, je m'avisai de faire une revue sur les diverses occupations qu'ont les hommes en cette vie, pour tâcher à faire choix de la meilleure; et, sans que je veuille rien dire de celles des autres, je pensois que je ne pouvois mieux que de continuer en celle-là même où je me trouvois, c'est-à-dire que d'employer toute ma vie à cultiver ma raison, et m'avancer autant que je pourrois en la connaissance de la vérité, suivant la méthode que je m'étois prescrite. J'avois éprouvé de si extrêmes contentements depuis que j'avois

commencé à me servir de cette méthode, que je ne croyois pas qu'on en pût recevoir de plus doux ni de plus innocents en cette vie; et découvrant tous les jours, par son moyen, quelques vérités qui me sembloient assez importantes et communément ignorées des autres hommes, la satisfaction que j'en avais remplissoit tellement mon esprit, que tout le reste ne me touchoit point. Outre que les trois maximes précédentes n'étoient fondées que sur le dessein que j'avois de continuer à m'instruire : car Dieu nous ayant donné à chacun quelque lumière pour discerner le vrai d'avec le faux, je n'eusse pas cru me devoir contenter des opinions d'autrui un seul moment, si je ne me fusse proposé d'employer mon propre jugement à les examiner lorsqu'il seroit temps ; et je n'eusse su m'exempter de scrupule en les suivant, si je n'eusse espéré de ne perdre pour cela aucune occasion d'en trouver de meilleures en cas qu'il y en eût; et enfin je n'eusse su borner mes désirs ni être content, si je n'eusse suivi un chemin par lequel, pensant être assuré de l'acquisition de toutes les connaissances dont je serois capable, je le pensois être par même moyen de celle de tous les vrais biens qui seroient jamais en mon pouvoir ; d'autant que, notre volonté ne se portant à suivre ni à fuir aucune chose que selon que notre entendement la lui représente bonne ou mauvaise, il suffit de bien juger pour bien faire, et de juger le mieux qu'on puisse pour faire aussi tout son mieux, c'est-à-dire pour acquérir toutes les vertus, et ensemble tous les autres biens qu'on puisse acquérir; et, lorsqu'on est certain que cela est, on ne sauroit manquer d'être content.

Après m'être ainsi assuré de ces maximes, et les avoir mises à part avec les vérités de la foi, qui ont toujours été les premières en ma créance, je jugeai que pour tout le reste de mes opinions je pouvois librement entreprendre de m'en défaire. Et d'autant que j'espérois en pouvoir mieux venir à bout en conversant avec les hommes qu'en demeurant plus longtemps renfermé dans le poêle où j'avois eu toutes ces pensées, l'hiver n'étoit pas encore bien achevé que je me remis à voyager. Et

en toutes les neuf années suivantes je ne fis autre chose que rouler çà et là dans le monde, tâchant d'y être spectateur plutôt qu'acteur en toutes les comédies qui s'y jouent; et, faisant particulièrement réflexion en chaque matière sur ce qui la pouvoit rendre suspecte et nous donner occasion de nous méprendre, je déracinois cependant de mon esprit toutes les erreurs qui s'y étoient pu glisser auparavant. Non que j'imitasse pour cela les sceptiques, qui ne doutent que pour douter et affectent d'être toujours irrésolus; car, au contraire, tout mon dessein ne tendoit qu'à m'assurer et à rejeter la terre mouvante et le sable pour trouver le roc ou l'argile. Ce qui me réussissoit ce me semble assez bien, d'autant que, tâchant à découvrir la fausseté ou l'incertitude des propositions que j'examinois, non par de foibles conjectures, mais par des raisonnements clairs et assurés, je n'en rencontrois point de si douteuse que je n'en tirasse toujours quelque conclusion assez certaine, quand ce n'eût été que cela même qu'elle ne contenoit rien de certain. Et, comme en abattant un vieux logis on en réserve ordinairement les démolitions pour servir à en bâtir un nouveau; ainsi, en détruisant toutes celles de mes opinions que je jugeois être mal fondées, je faisois diverses observations et acquérois plusieurs expériences qui m'ont servi depuis à en établir de plus certaines. Et de plus, je continuois à m'exercer en la méthode que je m'étois prescrite; car, outre que j'avois soin de conduire généralement toutes mes pensées selon les règles, je me réservois de temps en temps quelques heures, que j'employois particulièrement à la pratique en des difficultés mathématiques, ou même aussi en quelques autres que je pouvois rendre quasi semblables à celles des mathématiques, en les détachant de tous les principes des autres sciences que je ne trouvois pas assez fermes, comme vous verrez que j'ai fait en plusieurs qui sont expliqués en ce volume [1]. Et ainsi, sans vivre d'autre façon en apparence que ceux qui, n'ayant aucun emploi qu'à passer une vie

1. La *Dioptrique*, les *Météores* et la *Géométrie* parurent d'abord dans le même volume que ce Discours.

douce et innocente, s'étudient à séparer les plaisirs des vices, et qui, pour jouir de leur loisir sans s'ennuyer, usent de tous les divertissements qui sont honnêtes, je ne laissois pas de poursuivre en mon dessein et de profiter en la connoissance de la vérité, peut-être plus que si je n'eusse fait que lire des livres ou fréquenter des gens de lettres.

Toutes fois ces neuf années s'écoulèrent avant que j'eusse pris aucun parti touchant les difficultés qui ont coutume d'être disputées entre les doctes, ni commencé à chercher les fondements d'aucune philosophie plus certaine que la vulgaire. Et l'exemple de plusieurs excellents esprits qui, en ayant eu ci-devant le dessein, me sembloient n'y avoir pas réussi, m'y faisoit imaginer tant de difficultés, que je n'eusse peut-être pas encore si tôt osé l'entreprendre, si je n'eusse vu que quelques-uns faisoient déjà courre le bruit que j'en étais venu à bout. Je ne saurois pas dire sur quoi ils fondoient cette opinion; et, si j'y ai contribué quelque chose par mes discours, ce doit avoir été en confessant plus ingénument ce que j'ignorois que n'ont coutume de faire ceux qui ont un peu étudié, et peut-être aussi en faisant voir les raisons que j'avois de douter de beaucoup de choses que les autres estiment certaines, plutôt qu'en me vantant d'aucune doctrine. Mais, ayant le cœur assez bon pour ne vouloir point qu'on me prît pour autre chose que je n'étois, je pensai qu'il falloit que je tâchasse par tous moyens à me rendre digne de la réputation qu'on me donnoit, et il y a justement huit ans que ce désir me fit résoudre à m'éloigner de tous les lieux où je pouvois avoir des connoissances, et à me retirer ici en un pays où la longue durée de la guerre a fait établir de tels ordres que les armées qu'on y entretient ne semblent servir qu'à faire qu'on y jouisse des fruits de la paix avec d'autant plus de sûreté, et où, parmi la foule d'un grand peuple fort actif et plus soigneux de ses propres affaires que curieux de celles d'autrui, sans manquer d'aucune des commodités qui sont dans les villes les plus fréquentées, j'ai pu vivre aussi solitaire et retiré que dans les déserts les plus écartés.

QUATRIÈME PARTIE

Je ne sais si je dois vous entretenir des premières méditations que j'y ai faites; car elles sont si métaphysiques et peu communes, qu'elles ne seront peut-être pas au goût de tout le monde; et, toutefois, afin qu'on puisse juger si les fondements que j'ai pris sont assez fermes, je me trouve en quelque façon contraint d'en parler. J'avois dès longtemps remarqué que pour les mœurs il est besoin quelquefois de suivre des opinions qu'on sait être fort incertaines, tout de même que si elles étoient indubitables, ainsi qu'il a été dit ci-dessus; mais pour ce qu'alors je désirois vaquer seulement à la recherche de la vérité, je pensai qu'il falloit que je fisse tout le contraire, et que je rejetasse comme absolument faux tout ce en quoi je pourrois imaginer le moindre doute, afin de voir s'il ne me resteroit point après cela quelque chose en ma créance qui fût entièrement indubitable. Ainsi, à cause que nos sens nous trompent quelquefois, je voulus supposer qu'il n'y avoit aucune chose qui fût telle qu'ils nous la font imaginer; et, parce qu'il y a des hommes qui se méprennent en raisonnant même touchant les plus simples matières de géométrie, et y font des paralogismes, jugeant que j'étois sujet à faillir autant qu'aucun autre, je rejetai comme fausses toutes les raisons que j'avois prises auparavant pour démonstrations; et enfin, considérant que toutes les mêmes pensées que nous avons étant éveillés nous peuvent aussi venir quand nous dormons sans qu'il y en ait aucune pour lors qui soit vraie, je me résolus de feindre que toutes les choses qui m'étoient jamais entrées en esprit n'étoient non plus vraies que les illusions de mes songes. Mais aussitôt après je pris garde que, pendant que je voulois ainsi penser que tout étoit faux, il falloit nécessairement que moi qui le pensois fusse quelque chose; et remarquant que cette vérité : *je pense, donc je suis,*

étoit si ferme et si assurée que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étoient pas capables de l'ébranler, je jugeai que je pouvois la recevoir sans scrupule pour le premier principe de la philosophie que je cherchois.

Puis, examinant avec attention ce que j'étois, et voyant que je pouvois feindre que je n'avois aucun corps et qu'il n'y avoit aucun monde ni aucun lieu où je fusse, mais que je ne pouvois pas feindre pour cela que je n'étois point, et qu'au contraire, de cela même que je pensois à douter de la vérité des autres choses, il suivoit très-évidemment et très-certainement que j'étois; au lieu que, si j'eusse seulement cessé de penser, encore que tout le reste de ce que j'avois imaginé eût été vrai, je n'avois aucune raison de croire que j'eusse été, je connus de là que j'étois une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui, pour être, n'a besoin d'aucun lieu ni ne dépend d'aucune chose matérielle; en sorte que ce moi, c'est-à-dire l'âme, par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement distincte du corps, et même qu'elle est plus aisée à connaître que lui, et qu'encore qu'elle ne fût point, elle ne lairroit pas d'être tout ce qu'elle est.

Après cela je considérai en général ce qui est requis à une proposition pour être vraie et certaine; car puisque je venois d'en trouver une que je savois être telle, je pensai que je devois aussi savoir en quoi consiste cette certitude. Et ayant remarqué qu'il n'y a rien du tout en ceci, *je pense, donc je suis*, qui m'assure que je dis la vérité, sinon que je vois très-clairement que, pour penser, il faut être, je jugeai que je pouvois prendre pour règle générale que les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies, mais qu'il y a seulement quelque difficulté à bien remarquer quelles sont celles que nous concevons distinctement.

En suite de quoi, faisant réflexion sur ce que je doutois, et que, par conséquent, mon être n'étoit pas tout parfait, car je voyois clairement que c'étoit une plus grande perfection de connoître que de douter, je m'avisai de chercher d'où j'avois appris

à penser à quelque chose de plus parfait que je n'étois, et je connus évidemment que ce devoit être de quelque nature qui fût en effet plus parfaite. Pour ce qui est des pensées que j'avois de plusieurs autres choses hors de moi, comme du ciel, de la terre, de la lumière, de la chaleur, et de mille autres, je n'étois point tant en peine de savoir d'où elles venoient, à cause que, ne remarquant rien en elles qui me semblât les rendre supérieures à moi, je pouvois croire que, si elles étoient vraies, c'étoient des dépendances de ma nature, en tant qu'elle avoit quelque perfection; et si elles ne l'étoient pas, que je les tenois du néant, c'est-à-dire qu'elles étoient en moi pour ce que j'avois du défaut. Mais ce ne pouvoit être le même de l'idée d'un être plus parfait que le mien; car de la tenir du néant c'étoit chose manifestement impossible. Et pour ce qu'il n'y a pas moins de répugnance que le plus parfait soit une suite et une dépendance du moins parfait qu'il y en a que de rien procède quelque chose, je ne la pouvois tenir non plus de moi-même : de façon qu'il restoit qu'elle eût été mise en moi par une nature qui fût véritablement plus parfaite que je n'étois, et même qui eût en soi toutes les perfections dont je pouvois avoir quelque idée, c'est-à-dire, pour m'expliquer en un mot, qui fût Dieu. A quoi j'ajoutai que, puisque je connaissois quelques perfections que je n'avois point, je n'étois pas le seul être qui existât (j'userai, s'il vous plaît, ici librement des mots de l'école), mais qu'il falloit de nécessité qu'il y en eût quelque autre plus parfait, duquel je dépendisse, et duquel j'eusse acquis tout ce que j'avois : car si j'eusse été seul et indépendant de tout autre, en sorte que j'eusse eu de moi-même tout ce peu que je participois de l'Être parfait, j'eusse pu avoir de moi, par même raison, tout le surplus que je connoissois me manquer, et ainsi être moi-même infini, éternel, immuable, tout connaissant, tout puissant, et enfin avoir toutes les perfections que je pouvois remarquer être en Dieu. Car, suivant les raisonnements que je viens de faire, pour connoître la nature de Dieu autant que la mienne en étoit capable, je n'avois qu'à considérer, de toutes les choses

dont je trouvois en moi quelque idée, si c'étoit perfection ou non de les posséder, et j'étois assuré qu'aucune de celles qui marquoient quelque imperfection n'étoit en lui, mais que toutes les autres y étoient : comme je voyois que le doute, l'inconstance, la tristesse et choses semblables n'y pouvoient être, vu que j'eusse été moi-même bien aise d'en être exempt. Puis, outre cela, j'avois des idées de plusieurs choses sensibles et corporelles ; car, quoique je supposasse que je rêvois et que tout ce que je voyois ou imaginois étoit faux, je ne pouvois nier toutefois que les idées n'en fussent véritablement en ma pensée. Mais, pour ce que j'avois déjà connu en moi très-clairement que la nature intelligente et distincte de la corporelle, considérant que toute composition témoigne de la dépendance, et que la dépendance est manifestement un défaut, je jugeois de là que ce ne pouvoit être une perfection en Dieu d'être composé de ces deux natures, et que par conséquent il ne l'étoit pas; mais que s'il y avoit quelques corps dans le monde, ou bien quelques intelligences ou autres natures qui ne fussent point toutes parfaites, leur être devroit dépendre de sa puissance, en telle sorte qu'elles ne pouvoient subsister sans lui un seul moment.

Je voulus chercher un instant d'autres vérités; et m'étant proposé l'objet des géomètres, que je concevois comme un corps continu, ou un espace infiniment étendu en longueur, largeur et hauteur ou profondeur, divisible en diverses parties qui pouvoient avoir diverses figures et grandeurs et être mues ou transposées en toutes sortes, car les géomètres supposent tout cela en leur objet, je parcourus quelques-unes de leurs plus simples démonstrations, et, ayant pris garde que cette grande certitude que tout le monde leur attribue n'est fondée que sur ce qu'on les conçoit évidemment, suivant la règle que j'ai tantôt dite, je pris garde aussi qu'il n'y avoit rien du tout en elles qui m'assurât de l'existence de leur objet : car, par exemple, je voyois bien que, supposant un triangle, il falloit que ses trois angles fussent égaux à deux droits, mais je ne voyois rien pour cela

qui m'assurât qu'il y eût au monde aucun triangle; au lieu que, revenant à examiner l'idée que j'avois d'un Être parfait, je trouvois que l'existence y étoit comprise en même façon qu'il est compris en celle d'un triangle que ses trois angles sont égaux à deux droits, ou en celle d'une sphère que toutes ses parties sont également distantes de son centre, ou même encore plus évidemment; et que, par conséquent, il est pour le moins aussi certain que Dieu, qui est cet être si parfait, est ou existe, qu'aucune démonstration de géométrie le sauroit être.

Mais ce qui fait qu'il y en a plusieurs qui se persuadent qu'il y a de la difficulté à le connoître, et même aussi à connoître ce que c'est que leur âme, c'est qu'ils n'élèvent jamais leur esprit au delà des choses sensibles, et qu'ils sont tellement accoutumés à ne rien considérer qu'en l'imaginant, qui est une façon de penser particulière pour les choses matérielles, que tout ce qui n'est pas imaginable leur semble n'être pas intelligible. Ce qui est assez manifeste de ce que même les philosophes tiennent pour maxime dans les écoles, qu'il n'y a rien dans l'entendement qui n'ait premièrement été dans le sens, où toutefois il est certain que les idées de Dieu et de l'âme n'ont jamais été; et il me semble que ceux qui veulent user de leur imagination pour les comprendre font tout de même que si, pour ouïr les sons ou sentir les odeurs, ils se vouloient servir de leurs yeux : sinon qu'il y a encore cette différence, que le sens de la vue ne nous assure pas moins de la vérité de ces objets que font ceux de l'odorat ou de l'ouïe; au lieu que ni notre imagination ni nos sens ne nous sauroient jamais assurer d'aucune chose si notre entendement n'y intervient.

Enfin, s'il y a encore des hommes qui ne soient pas assez persuadés de l'existence de Dieu et de leur âme par les raisons que j'ai apportées, je veux bien qu'ils sachent que toutes les autres choses dont ils se pensent peut-être plus assurés, comme d'avoir un corps, et qu'il y a des astres et une terre, et choses semblables, sont moins certaines; car, encore qu'on ait une assurance morale de ces choses, qui est telle qu'il semble qu'à moins

d'être extravagant on n'en peut douter, toutefois aussi, à moins que d'être déraisonnable, lorsqu'il est question d'une certitude métaphysique on ne peut nier que ce ne soit assez de sujet pour n'en être pas entièrement assuré que d'avoir pris garde qu'on peut en même façon s'imaginer, étant endormi, qu'on a un autre corps et qu'on voit d'autres astres et une autre terre sans qu'il en soit rien. Car d'où sait-on que les pensées qui viennent en songe sont plutôt fausses que les autres, vu que souvent elles ne sont pas moins vives et expresses? Et que les meilleurs esprits y étudient tant qu'il leur plaira, je ne crois pas qu'ils puissent donner aucune raison qui soit suffisante pour ôter ce doute, s'ils ne présupposent l'existence de Dieu. Car, premièrement, cela même que j'ai tantôt pris pour une règle, à savoir, que les choses que nous concevons très-clairement et très-distinctement sont toutes vraies, n'est assuré qu'à cause que Dieu est ou existe, et qu'il est un être parfait, et que tout ce qui est en nous vient de lui: d'où il suit que nos idées ou notions, étant des choses réelles et qui viennent de Dieu en tout ce en quoi elles sont claires et distinctes, ne peuvent en cela être que vraies. En sorte que si nous en avons assez souvent qui contiennent de la fausseté, ce ne peut être que celles qui ont quelque chose de confus et obscur, à cause qu'en cela elles participent du néant, c'est-à-dire qu'elles ne sont en nous ainsi confuses qu'à cause que nous ne sommes pas tout parfaits. Et il est évident qu'il n'y a pas moins de répugnance que la fausseté ou l'imperfection procède de Dieu en tant que telle, qu'il y en a que la vérité ou la perfection procède du néant. Mais si nous ne savions point que tout ce qui est en nous de réel et de vrai vient d'un être parfait et infini, pour claires et distinctes que fussent nos idées, nous n'aurions aucune raison qui nous assurât qu'elles eussent la perfection d'êtres vraies.

Or, après que la connoissance de Dieu et de l'âme nous a ainsi rendus certains de cette règle, il est bien aisé à connoître que les rêveries que nous imaginons étant endormis ne doivent

aucunement nous faire douter de la vérité des pensées que nous avons étant éveillés. Car s'il arrivoit même en dormant qu'on eût quelque idée fort distincte, comme, par exemple, qu'un géomètre inventât quelque nouvelle démonstration, son sommeil ne l'empêcheroit pas d'être vraie; et pour l'erreur la plus ordinaire de nos songes, qui consiste en ce qu'ils nous représentent divers objets en même façon que font nos sens extérieurs, n'importe pas qu'elle nous donne occasion de nous défier de la vérité de telles idées, à cause qu'elles peuvent aussi nous tromper assez souvent sans que nous dormions : comme lorsque ceux qui ont la jaunisse voient tout de couleur jaune, ou que les astres ou autres corps fort éloignés nous paroissent beaucoup plus petits qu'ils ne sont. Car enfin, soit que nous veillions, soit que nous dormions, nous ne nous devons jamais laisser persuader qu'à l'évidence de notre raison. Et il est à remarquer que je dis de notre raison, et non point de notre imagination ni de nos sens : comme encore que nous voyons le soleil très-clairement, nous ne devons pas juger pour cela qu'il ne soit que de la grandeur que nous le voyons; et nous pouvons bien imaginer distinctement une tête de lion entée sur le corps d'une chèvre, sans qu'il faille conclure pour cela qu'il y ait au monde une chimère : car la raison ne nous dicte point que ce que nous voyons ou imaginons ainsi soit véritable, mais elle nous dicte bien que toutes nos idées ou notions doivent avoir quelque fondement de vérité; car il ne seroit pas possible que Dieu, qui est tout parfait et tout véritable, les eût mises en nous sans cela; et, pour ce que nos raisonnements ne sont jamais si évidents ni si entiers pendant le sommeil que pendant la veille, bien que quelquefois nos imaginations soient alors autant ou plus vives et expresses, elle nous dicte aussi que nos pensées ne pouvant êtres toutes vraies, à cause que nous ne sommes pas tout parfaits, ce qu'elles ont de vérité doit infailliblement se rencontrer en celles que nous avons étant éveillés plutôt qu'en nos songes.

CINQUIÈME PARTIE

Je serois bien aise de poursuivre et de faire voir ici toute la chaîne des autres vérités que j'ai déduites de ces premières; mais, à cause que pour cet effet il seroit maintenant besoin que je parlasse de plusieurs questions qui sont en controverse entre les doctes, avec lesquels je ne désire point me brouiller, je crois qu'il sera mieux que je m'en abstienne, et que je dise seulement en général quelles elles sont, afin de laisser juger aux plus sages s'il serait utile que le public en fût plus particulièrement informé. Je suis toujours demeuré ferme en la résolution que j'avois prise de ne supposer aucun autre principe que celui dont je viens de me servir pour démontrer l'existence de Dieu et de l'âme, et de ne recevoir aucune chose pour vraie qui ne me semblât plus claire et plus certaine que n'avoient fait auparavant les démonstrations des géomètres, et néanmoins j'ose dire que non-seulement j'ai trouvé moyen de me satisfaire en peu de temps touchant toutes les principales difficultés dont on a coutume de traiter en la philosophie, mais aussi que j'ai remarqué certaines lois que Dieu a tellement établies en la nature, et dont il a imprimé de telles notions en nos âmes, qu'après y avoir fait assez de réflexion nous ne saurions douter qu'elles ne soient exactement observées en tout ce qui est ou ce qui se fait dans le monde. Puis, en considérant la suite de ces lois, il me semble avoir découvert plusieurs vérités plus utiles et plus importantes que tout ce que j'avois appris auparavant ou même espéré d'apprendre.

Mais pour ce que j'ai tâché d'en expliquer les principales dans un traité que quelques considérations m'empêchent de publier [1], je ne le saurois mieux faire connoître qu'en disant ici

1. Le *Traité du Monde ou de la Lumière*, dans lequel Descartes admettoit le mouvement de la terre, et qui fut publié par Clerselier dix-sept ans après la mort de l'auteur.

sommairement ce qu'il contient. J'ai eu dessein d'y comprendre tout ce que je pensois savoir, avant que de l'écrire, touchant la nature des choses matérielles. Mais, tout de même que les peintres, ne pouvant également bien représenter dans un tableau plat toutes les diverses faces d'un corps solide, en choisissent une des principales, qu'ils mettent seule vers le jour, et, ombrageant les autres, ne les font paroître qu'autant qu'on les peut voir en la regardant; ainsi, craignant de ne pouvoir mettre en mon discours tout ce que j'avois en la pensée, j'entrepris seulement d'y exposer bien amplement ce que je concevois de la lumière, puis, à son occasion, d'y ajouter quelque chose du soleil et des étoiles fixes, à cause qu'elle en procède presque toute : des cieux, à cause qu'ils la transmettent; des planètes, des comètes et de la terre, à cause qu'elles la font réfléchir; et en particulier de tous les corps qui sont sur la terre, à cause qu'ils sont ou colorés, ou transparents ou lumineux; et enfin de l'homme, à cause qu'il en est le spectateur. Même, pour ombrager un peu toutes ces choses et pouvoir dire plus librement ce que j'en jugeois, sans être obligé de suivre ni de réfuter les opinions qui sont reçues entre les doctes, je me résolus de laisser tout ce monde ici à leurs disputes, et de parler seulement de ce qui arriveroit dans un nouveau, si Dieu créoit maintenant quelque part, dans les espaces imaginaires, assez de matière pour le composer, et qu'il agitât diversement et sans ordre les diverses parties de cette matière, en sorte qu'il en composât un chaos aussi confus que les poëtes en puissent feindre, et que par après il ne fît autre chose que prêter son concours ordinaire à la nature, et à laisser agir suivant les lois qu'il a établies. Ainsi, premièrement, je décrivis cette matière, et tâchai de la représenter telle qu'il n'y a rien au monde, ce me semble, de plus clair ni plus intelligible, excepté ce qui a tantôt été dit de Dieu et de l'âme; car même je supposai expressément qu'il n'y avoit en elle aucune de ces formes ou qualités dont on dispute dans les écoles, ni généralement aucune chose dont la connoissance ne fût si naturelle à nos âmes qu'on ne pût pas même feindre

de l'ignorer. De plus, je fis voir quelles étaient les lois de la nature; et, sans appuyer mes raisons sur aucun autre principe que sur les perfections infinies de Dieu, je tâchai à démontrer toutes celles dont on eût pu avoir quelque doute, et à faire voir qu'elles sont telles qu'encore que Dieu auroit créé plusieurs mondes, il n'y en sauroit avoir aucun où elles manquassent d'être observées. Après cela je montrai comment la plus grande part de la matière de ce chaos devoit, en suite de ces lois, se disposer et s'arranger d'une certaine façon qui la rendoit semblable à nos cieux; comment cependant quelques-unes de ses parties devoient composer une terre, et quelques-unes des planètes et des comètes, et quelques autres un soleil et des étoiles fixes. Et ici, m'étendant sur le sujet de la lumière, j'expliquai bien au long quelle étoit celle qui se devoit trouver dans le soleil et les étoiles, et comment de là elle traversoit en un instant les immenses espaces des cieux, et comment elle se réfléchissoit des planètes et des comètes vers la terre. J'y ajoutai aussi plusieurs choses touchant la substance, la situation, les mouvements et toutes les diverses qualités de ces cieux et de ces astres; en sorte que je pensois en dire assez pour faire connoître qu'il ne se remarque rien en ceux de ce monde qui ne dût ou du moins qui ne pût paroître tout semblable en ceux du monde que je décrivois. De là je vins à parler particulièrement de la terre : comment, encore que j'eusse expressément supposé que Dieu n'avoit mis aucune pesanteur en la matière dont elle étoit composée, toutes ses parties ne laissoient pas de tendre exactement vers son centre; comment y ayant de l'eau et de l'air sur sa superficie, la disposition des cieux et des astres, principalement de la lune, y devoit causer un flux et reflux qui fût semblable en toutes ces circonstances à celui qui se remarque dans nos mers, et outre cela un certain cours tant de l'eau que de l'air, du levant vers le couchant, tel qu'on le remarque aussi entre les tropiques; comment les montagnes, les mers, les fontaines et les rivières pouvoient naturellement s'y former, et les métaux y venir dans les mines, et les plantes y croître dans les campa-

gnes, et généralement tous les corps qu'on nomme mêlés ou composés s'y engendrer : et, entre autres choses, à cause qu'après les astres je ne connois rien au monde que le feu qui produise de la lumière, je m'étudiai à faire entendre bien clairement tout ce qui appartient à sa nature, comment il se fait, comment il se nourrit, comment il n'a quelquefois que de la chaleur sans lumière, et quelquefois que de la lumière sans chaleur; comment il peut introduire diverses couleurs en divers corps, et diverses autres qualités; comment il en fond quelques-uns et en durcit d'autres; comment il les peut consumer presque tous ou convertir en cendres et en fumée; et enfin comment de ces cendres, par la seule violence de son action, il forme du verre : car cette transmutation de cendres en verre me semblant être aussi admirable qu'aucune autre qui se fasse en la nature, je pris particulièrement plaisir à la décrire.

Toutefois je ne voulois pas inférer de toutes ces choses que ce monde ait été créé en la façon que je proposois, car il est bien plus vraisemblable que, dès le commencement, Dieu l'a rendu tel qu'il devoit être. Mais il est certain, et c'est une opinion communément reçue entre les théologiens, que l'action par laquelle maintenant il le conserve est toute la même que celle par laquelle il l'a créé : de façon qu'encore qu'il ne lui auroit point donné au commencement d'autre forme que celle du chaos, pourvu qu'ayant établi les lois de la nature il lui prêtât son concours pour agir ainsi qu'elle a de coutume, on peut croire, sans faire tort au miracle de la création, que par cela seul toutes les choses qui sont purement matérielles auraient pu avec le temps s'y rendre telles que nous les voyons à présent; et leur nature est bien plus aisée à concevoir lorsqu'on les voit naître peu à peu en cette sorte que lorsqu'on ne les considère que toutes faites.

De la description des corps inanimés et des plantes je passai à celle des animaux, et particulièrement à celle des hommes[1].

1. Voyez les *Traités de l'Homme* et *de la Formation du fœtus*.

Mais pour ce que je n'en avois pas encore assez de connoissance pour en parler du même style que du reste, c'est-à-dire en démontrant les effets par les causes, et faisant voir de quelles semences et en quelle façon la nature les doit produire, je me contentai de supposer que Dieu formât le corps d'un homme entièrement semblable à l'un des nôtres, tant en la figure extérieure de ses membres qu'en la conformation intérieure de ses organes, sans le composer d'autre matière que de celle que j'avois décrite, et sans mettre en lui au commencement aucune âme raisonnable, ni aucune autre chose pour y servir d'âme végétante ou sensitive, sinon qu'il excitât en son cœur un de ces feux sans lumière que j'avais déjà expliqués, et que je ne concevois point d'autre nature que celui qui échauffe le foin lorsqu'on l'a renfermé avant qu'il fût sec, ou qui fait bouillir les vins nouveaux lorsqu'on les laisse cuver snr la râpe : car, examinant les fonctions qui pouvoient en suite de cela être en ce corps, j'y trouvois exactement toutes celles qui peuvent être en nous sans que nous y pensions, ni par conséquent que notre âme, c'est-à-dire cette partie distincte du corps dont il a été dit ci-dessus que la nature n'est que de penser, y contribue, et qui sont toutes les mêmes en quoi on peut dire que les animaux sans raison nous ressemblent, sans que j'y en pusse pour cela trouver aucune de celles qui, étant dépendantes de la pensée, sont les seules qui nous appartiennent en tant qu'hommes : au lieu que je les y trouvois toutes par après, ayant supposé que Dieu créât une âme raisonnable, et qu'il la joignit à ce corps en certaine façon que je décrivois [1].

Mais afin qu'on puisse voir en quelle sorte j'y traitois cette matière, je veux mettre ici l'explication du mouvement du cœur et des artères, qui étant le premier et le plus général qu'on observe dans les animaux, on jugera facilement de lui ce qu'on doit penser de tous les autres; et, enfin qu'on ait moins de difficulté à entendre ce que j'en dirai, je voudrois que ceux qui ne

1. Voyez le *Traité de l'Homme*.

sont point versés en l'anatomie prissent la peine, avant que de lire ceci, de faire couper devant eux le cœur de quelque grand animal qui ait des poumons, car il est en tout assez semblable à celui de l'homme, et qu'ils se fissent montrer les deux chambres ou concavités qui y sont : premièrement celle qui est dans son côté droit, à laquelle répondent deux tuyaux fort larges, à savoir : la veine cave, qui est le principal réceptacle du sang, et comme le tronc de l'arbre dont toutes les autres veines du corps sont les branches; et la veine artérieuse, qui a été ainsi mal nommée, pour ce que c'est en effet une artère, laquelle, prenant son origine du cœur, se divise, après en être sortie, en plusieurs branches qui vont se répandre partout dans les poumons; puis celle qui est dans son côté gauche, à laquelle répondent en même façon deux tuyaux qui sont autant ou plus larges que les précédents, à savoir : l'artère veineuse, qui a été aussi mal nommée, à cause qu'elle n'est autre chose qu'une veine, laquelle vient des poumons, où elle est divisée en plusieurs branches entrelacées avec celles de la veine artérieuse; et celles de ce conduit qu'on nomme le sifflet, par où entre l'air de la respiration; et la grande artère qui, sortant du cœur, envoie ses branches par tout le corps. Je voudrais aussi qu'on leur montrât soigneusement les onze petites peaux qui, comme autant de petites portes, ouvrent et ferment les quatre ouvertures qui sont en ces deux concavités, à savoir : trois à l'entrée de la veine cave, où elles sont tellement disposées qu'elles ne peuvent aucunement empêcher que le sang qu'elle contient ne coule dans la concavité droite du cœur, et toutefois empêchent exactement qu'il n'en puisse sortir; trois à l'entrée de la veine artérieuse, qui, étant disposées tout au contraire, permettent bien au sang qui est dans cette concavité de passer dans les poumons, mais non pas à celui qui est dans les poumons d'y retourner; et ainsi deux autres à l'entrée de l'artère veineuse, qui laissent couler le sang des poumons vers la concavité gauche du cœur, mais s'opposent à son retour; et trois à l'entrée de la grande artère, qui lui permettent de sortir du cœur, mais l'em-

pêchent d'y retourner : et il n'est pas besoin de chercher d'autre raison du nombre de ces peaux, sinon que l'ouverture de l'artère veineuse étant en ovale, à cause du lieu où elle se rencontre, peut être commodément fermée avec deux, au lieu que les autres étant rondes le peuvent mieux être avec trois. De plus, je voudrois qu'on leur fît considérer que la grande artère et la veine artérieuse sont d'une composition beaucoup plus dure et plus ferme que ne sont l'artère veineuse et la veine cave, et que ces deux dernières s'élargissent avant que d'entrer dans le cœur, et y font comme deux bourses, nommées les oreilles du cœur, qui sont composées d'une chair semblable à la sienne; et qu'il y a toujours plus de chaleur dans le cœur qu'en un autre endroit du corps; et enfin que cette chaleur est capable de faire que s'il entre quelque goutte de sang en ses concavités, elle s'enfle promptement et se dilate, ainsi que font généralement toutes les liqueurs lorsqu'on les laisse tomber goutte à goutte en quelque vaisseau qui est fort chaud.

Car, après cela, je n'ai besoin de dire autre chose pour expliquer le mouvement du cœur, sinon que lorsque ses concavités ne sont pas pleines de sang, il y en coule nécessairement de la veine cave dans la droite et de l'artère veineuse dans la gauche, d'autant que ces deux vaisseaux en sont toujours pleins, et que leurs ouvertures, qui regardent vers le cœur, ne peuvent alors être bouchées; mais que sitôt qu'il est entré ainsi deux gouttes de sang, une en chacune de ses concavités, ces gouttes, qui ne peuvent être que fort grosses, à cause que les ouvertures par où elles entrent sont fort larges et les vaisseaux d'où elles viennent fort pleins de sang, se raréfient et se dilatent à cause de la chaleur qu'elles y trouvent; au moyen de quoi, faisant enfler tout le cœur, elles poussent et ferment les cinq petites portes qui sont aux entrées des deux vaisseaux d'où elles viennent, empêchant ainsi qu'il ne descende davantage de sang dans le cœur, et, continuant à se raréfier de plus en plus, elles poussent et ouvrent les six autres petites portes qui sont aux entrées des deux autres vaisseaux par où elles sortent, faisant en-

lieux qui en sont les plus éloignés. Puis la dureté des peaux dont la veine artérieuse et la grande artère sont composées montre assez que le sang bat contre elles avec plus de force que contre les veines; et pourquoi la concavité gauche du cœur et la grande artère seroient-elles plus amples et plus larges que la concavité droite et la veine artérieuse, si ce n'étoit que le sang de l'artère veineuse n'ayant été que dans les poumons depuis qu'il a passé par le cœur, est plus subtil et se raréfie plus fort et plus aisément que celui qui vient immédiatement de la veine cave? et qu'est-ce que les médecins peuvent deviner en tâtant le pouls, s'ils ne savent que, selon que le sang change de nature, il peut être raréfié par la chaleur du cœur plus ou moins fort et plus ou moins vite qu'auparavant? et si on examine comment cette chaleur se communique aux autres membres, ne faut-il pas avouer que c'est par le moyen du sang qui, passant par le cœur, s'y réchauffe et se répand de là par tout le corps; d'où vient que si on ôte le sang de quelque partie, on en ôte par le même moyen la chaleur; et encore que le cœur fût aussi ardent qu'un fer embrasé, il ne suffiroit pas pour réchauffer les pieds et les mains tant qu'il fait s'il n'y envoyoit continuellement de nouveau sang. Puis aussi on connoît de là que le vrai usage de la respiration est d'apporter assez d'air frais dans le poumon pour faire que le sang qui y vient de la concavité droite du cœur, où il a été raréfié et comme changé en vapeurs, s'y épaississe et convertisse en sang derechef, avant que de retomber dans la gauche, sans quoi il ne pourroit être propre à servir de nourriture au feu qui y est; ce qui se confirme parce qu'on voit que les animaux qui n'ont point de poumons n'ont aussi qu'une seule concavité dans le cœur, et que les enfants, qui n'en peuvent user pendant qu'ils sont renfermés au ventre de leurs mères, ont une ouverture par où il coule du sang de la veine cave en la concavité gauche du cœur, et un conduit par où il en vient de la [illegible] artérieuse en la grande artère sans passer par le poum[illegible], comment se feroit-elle en l'estomac si [illegible] chaleur par les artères, et avec cela

plus abondamment que s'ils ne l'avoient point lié; et il arriveroit tout le contraire s'ils le lioient au-dessous entre la main et l'ouverture, ou bien qu'ils le liassent très-fort au-dessus : car il est manifeste que le lien, médiocrement serré, pouvant empêcher que le sang qui est déjà dans le bras ne retourne vers le cœur par les veines, n'empêche pas pour cela qu'il n'y en vienne toujours de nouveau par les artères, à cause qu'elles sont situées au-dessous des veines, et que leurs peaux, étant plus dures, sont moins aisées à presser, et aussi que le sang qui vient du cœur tend avec plus de force à passer par elles vers la main qu'il ne fait à retourner de là vers le cœur par les veines; et puisque ce sang sort du bras par l'ouverture qui est en l'une des veines, il doit nécessairement y avoir quelques passages au-dessous du lien, c'est-à-dire vers les extrémités du bras, par où il y puisse venir des artères. Il prouve aussi fort bien ce qu'il dit du cours du sang, par certaines petites peaux qui sont tellement disposées en divers lieux le long des veines, qu'elles ne lui permettent point d'y passer du milieu du corps vers les extrémités, mais seulement de retourner des extrémités vers le cœur; et de plus par l'expérience qui montre que tout celui qui est dans le corps en peut sortir en fort peu de temps par une seule artère lorsqu'elle est coupée, encore même qu'elle fût étroitement liée, fort proche du cœur, et coupée entre lui et le lien, en sorte qu'on n'eût aucun sujet d'imaginer que le sang qui en sortiroit vînt d'ailleurs.

Mais il y a plusieurs autres choses qui témoignent que la vraie cause de ce mouvement du sang est celle que j'ai dite : comme, premièrement, la différence qu'on remarque entre celui qui sort des veines et celui qui sort des artères ne peut procéder que de ce qu'étant raréfié et comme distillé en passant par le cœur, il est plus subtil et plus vif, et plus chaud incontinent après en être sorti, c'est-à-dire étant dans les artères, qu'il n'est un peu devant que d'y entrer, c'est-à-dire étant dans les veines; et si on y prend garde, on trouvera que cette différence ne paroît bien que vers le cœur et non point tant aux

le traité que j'avois eu ci-devant dessein de publier. Et ensuite j'y avois montré quelle doit être la fabrique des nerfs et des muscles du corps humain pour faire que les esprits animaux étant dedans aient la force de mouvoir ses membres, ainsi qu'on voit que les têtes, un peu après avoir été coupées, se remuent encore et mordent la terre, nonobstant qu'elles ne soient plus animées; quels changements se doivent faire dans le cerveau pour causer la veille, et le sommeil, et les songes; comment la lumière, les sons, les odeurs, les goûts, la chaleur, et toutes les autres qualités des objets extérieurs, y peuvent imprimer diverses idées par l'entremise des sens; comment la faim, la soif, et les autres passions intérieures y peuvent aussi envoyer les leurs; ce qui doit y être pris par le sens commun où ces idées sont reçues, pour la mémoire qui les conserve, et pour la fantaisie qui les peut diversement changer et en composer de nouvelles, et, par même moyen, distribuant les esprits animaux dans les muscles, faire mouvoir les membres de ce corps en autant de diverses façons, et autant à propos des objets qui se présentent à ses sens et des passions intérieures qui sont en lui, que les nôtres se puissent mouvoir sans que la volonté les conduise: ce qui ne semblera nullement étrange à ceux qui, sachant combien de divers *automates*, ou machines mouvantes, l'industrie des hommes peut faire, sans y employer que fort peu de pièces, à comparaison de la grande multitude des os, des muscles, des nerfs, des artères, des veines, et de toutes les autres parties qui sont dans le corps de chaque animal, considéreront ce corps comme une machine qui, ayant été faite des mains de Dieu, est incomparablement mieux ordonnée et a en soi des mouvements plus admirables qu'aucune de celles qui peuvent être inventées par les hommes. Et je m'étois ici particulièrement arrêté à faire voir que s'il y avoit de telles machines qui eussent les organes et la figure extérieure d'un singe ou de quelque autre animal sans raison, nous n'aurions aucun moyen pour reconnoître qu'elles ne seroient pas en tout de même nature que ces animaux; au lieu que s'il y en avoit qui eussent la ressem-

blance de nos corps, et imitassent autant nos actions que moralement il seroit possible, nous aurions toujours deux moyens très-certains pour reconnoître qu'elles ne seroient point pour cela de vrais hommes : dont le premier est que jamais elles ne pourroient user de paroles ni d'autres signes en les composant, comme nous faisons pour déclarer aux autres nos pensées : car on peut bien concevoir qu'une machine soit tellement faite qu'elle profère des paroles, et même qu'elle en profère quelques-unes à propos des actions corporelles qui causeront quelque changement en ses organes, comme si on la touche en quelque endroit, qu'elle demande ce qu'on lui veut dire ; si en un autre, qu'elle crie qu'on lui fait mal, et choses semblables ; mais non pas qu'elle les arrange diversement pour répondre au sens de tout ce qui se dira en sa présence, ainsi que les hommes les plus hébétés peuvent faire ; et le second est que, bien qu'elles fissent plusieurs choses aussi bien ou peut-être mieux qu'aucun de nous, elles manqueroient infailliblement en quelques autres, par lesquelles on découvriroit qu'elles n'agiroient pas par connoissance, mais seulement par la disposition de leurs organes : car, au lieu que la raison est un instrument universel qui peut servir en toutes sortes de rencontres, ces organes ont besoin de quelque particulière disposition pour chaque action particulière ; d'où vient qu'il est moralement impossible qu'il y en ait assez de divers en une machine pour la faire agir en toutes les occurrences de la vie de même façon que notre raison nous fait agir. Or, par ces deux mêmes moyens, on peut aussi connoître la différence qui est entre les hommes et les bêtes. Car c'est une chose bien remarquable qu'il n'y a point d'hommes si hébétés et si stupides, sans en excepter même les insensés, qu'ils ne soient capables d'arranger ensemble diverses paroles, et d'en composer un discours par lequel ils fassent entendre leurs pensées ; et qu'au contraire il n'y a point d'autre animal, tant parfait et tant heureusement né qu'il puisse être, qui fasse le semblable. Ce qui n'arrive pas de ce qu'ils ont faute d'organes : car on voit que les pies et les perroquets peuvent profé-

rer des paroles ainsi que nous, et toutefois ne peuvent parler ainsi que nous, c'est-à-dire en témoignant qu'ils pensent ce qu'ils disent; au lieu que les hommes qui, étant nés sourds et muets, sont privés des organes qui servent aux autres pour parler, autant ou plus que les bêtes, ont coutume d'inventer d'eux-mêmes quelques signes par lesquels ils se font entendre à ceux qui étant ordinairement avec eux ont loisir d'apprendre leur langue. Et ceci ne témoigne pas seulement que les bêtes ont moins de raison que les hommes, mais qu'elles n'en ont point du tout, car on voit qu'il n'en faut que fort peu pour savoir parler; et d'autant qu'on remarque de l'inégalité entre les animaux d'une même espèce aussi bien qu'entre les hommes, et que les uns sont plus aisés à dresser que les autres, il n'est pas croyable qu'un singe ou un perroquet qui seroit des plus parfaits de son espèce n'égalât en cela un enfant des plus stupides, ou du moins un enfant qui auroit le cerveau troublé, si leur âme n'étoit d'une nature toute différente de la nôtre. Et on ne doit pas confondre les paroles avec les mouvements naturels qui témoignent les passions, et peuvent être imités par des machines aussi bien que par les animaux; ni penser, comme quelques anciens, que les bêtes parlent, bien que nous n'entendions pas leur langage. Car, s'il étoit vrai, puisqu'elles ont plusieurs organes qui se rapportent aux nôtres, elles pourroient aussi bien se faire entendre à nous qu'à leurs semblables. C'est aussi une chose fort remarquable que, bien qu'il y ait plusieurs animaux qui témoignent plus d'industrie que nous en quelques-unes de leurs actions, on voit toutefois que les mêmes n'en témoignent point du tout en beaucoup d'autres : de façon que ce qu'ils font mieux que nous ne prouve pas qu'ils ont de l'esprit, car à ce compte ils en auroient plus qu'aucun de nous, et feroient mieux en toute autre chose; mais plutôt qu'ils n'en ont point, et que c'est la nature qui agit en eux selon la disposition de leurs organes : ainsi qu'on voit qu'une horloge, qui n'est composée que de roues et de ressorts, peut compter les heures et mesurer le temps plus justement que nous avec toute notre prudence.

J'avois décrit après cela l'âme raisonnable, et fait voir qu'elle ne peut aucunement être tirée de la puissance de la matière, ainsi que les autres choses dont j'avois parlé, mais qu'elle doit expressément être créée, et comment il ne suffit pas qu'elle soit logée dans le corps humain, ainsi qu'un pilote en son navire, sinon peut-être pour mouvoir ses membres; mais qu'il est besoin qu'elle soit jointe et unie plus étroitement avec lui, pour avoir outre cela des sentiments et des appétits semblables aux nôtres, et ainsi composer un vrai homme. Au reste, je me suis ici un peu étendu sur le sujet de l'âme à cause qu'il est des plus importants: car, après l'erreur de ceux qui nient Dieu, laquelle je pense avoir ci-dessus assez réfutée, il n'y en a point qui éloigne plutôt les esprits foibles du droit chemin de la vertu que d'imaginer que l'âme des bêtes soit de même nature que la nôtre, et que par conséquent nous n'avons rien à craindre ni à espérer après cette vie, non plus que les mouches et les fourmis; au lieu que lorsqu'on sait combien elles diffèrent, on comprend beaucoup mieux les raisons qui prouvent que la nôtre est d'une nature entièrement indépendante du corps, et par conséquent qu'elle n'est point sujette à mourir avec lui; puis, d'autant qu'on ne voit point d'autres causes qui la détruisent, on est porté naturellement à juger de là qu'elle est immortelle.

SIXIÈME PARTIE

Or il y a maintenant trois ans que j'étois parvenu à la fin du traité qui contient toutes ces choses, et que je commençois à le revoir afin de le mettre entre les mains d'un imprimeur, lorsque j'appris que les personnes à qui je défère, et dont l'autorité ne peut guère moins sur mes actions que ma propre raison sur mes pensées, avoient désapprouvé une opinion de physique publiée un peu auparavant par quelque autre, de laquelle je ne veux pas dire que je fusse, mais bien que je n'y avois rien re-

marqué avant leur censure que je pusse imaginer être préjudiciable ni à la religion ni à l'État, ni, par conséquent, qui m'eût empêché de l'écrire si la raison me l'eût persuadé ; et que cela me fit craindre qu'il ne s'en trouvât tout de même quelqu'une entre les miennes en laquelle je me fusse mépris, nonobstant le grand soin que j'ai toujours eu de n'en point recevoir de nouvelles en ma créance dont je n'eusse des démonstrations très-certaines, et de n'en point écrire qui pussent tourner au désavantage de personne. Ce qui a été suffisant pour m'obliger à changer la résolution que j'avois eue de les publier ; car, encore que les raisons pour lesquelles je l'avois prise auparavant fussent très-fortes, mon inclination, qui m'a toujours fait haïr le métier de faire des livres, m'en fit incontinent trouver assez d'autres pour m'en excuser. Et ces raisons de part et d'autre sont telles, que non-seulement j'ai ici quelque intérêt de les dire, mais peut-être aussi que le public en a de les savoir.

Je n'ai jamais fait beaucoup d'état des choses qui venoient de mon esprit ; et pendant que je n'ai recueilli d'autres fruits de la méthode dont je me sers sinon que je me suis satisfait touchant quelques difficultés qui appartiennent aux sciences spéculatives, ou bien que j'ai tâché de régler mes mœurs par les raisons qu'elle m'enseignoit, je n'ai point cru être obligé d'en rien écrire. Car, pour ce qui touche les mœurs, chacun abonde si fort en son sens, qu'il se pourroit trouver autant de réformateurs que de têtes, s'il étoit permis à d'autres qu'à ceux que Dieu a établis pour souverains sur ses peuples, ou bien auxquels il a donné assez de grâce et de zèle pour être prophètes, d'entreprendre d'y rien changer ; et bien que mes spéculations me plussent fort, j'ai cru que les autres en avoient aussi qui leur plaisoient peut-être davantage. Mais sitôt que j'ai eu acquis quelques notions générales touchant la physique, et que, commençant à les éprouver en diverses difficultés particulières, j'ai remarqué jusques où elles peuvent conduire et combien elles diffèrent des principes dont on s'est servi jusqu'à présent, j'ai cru que je ne pouvois les tenir cachées sans pécher grandement

contre la loi qui nous oblige à procurer autant qu'il est en nous le bien général de tous les hommes : car elles m'ont fait voir qu'il est possible de parvenir à des connoissances qui soient fort utiles à la vie; et qu'au lieu de cette philosophie spéculative qu'on enseigne dans les écoles, on en peut trouver une pratique, par laquelle, connoissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connoissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature. Ce qui n'est pas seulement à désirer pour l'invention d'une infinité d'artifices qui feroient qu'on jouiroit sans aucune peine des fruits de la terre et de toutes les commodités qui s'y trouvent, mais principalement aussi pour la conservation de la santé, laquelle est sans doute le premier bien et le fondement de tous les autres biens de cette vie; car même l'esprit dépend si fort du tempérament et de la disposition des organes du corps, que, s'il est possible de trouver quelque moyen qui rende communément les hommes plus sages et plus habiles qu'ils n'ont été jusqu'ici, je crois que c'est dans la médecine qu'on doit le chercher. Il est vrai que celle qui est maintenant en usage contient peu de choses dont l'utilité soit si remarquable; mais, sans que j'aie aucun dessein de la mépriser, je m'assure qu'il n'y a personne, même de ceux qui en font profession, qui n'avoue que tout ce qu'on y sait n'est presque rien à comparaison de ce qui reste à y savoir; et qu'on se pourroit exempter d'une infinité de maladies tant du corps que de l'esprit, et même aussi peut-être de l'affoiblissement de la vieillesse, si on avoit assez de connoissance de leurs causes et de tous les remèdes dont la nature nous a pourvus. Or, ayant dessein d'employer toute ma vie à la recherche d'une science si nécessaire, et ayant rencontré un chemin qui me semble tel qu'on doit infailliblement la trouver en le suivant, si ce n'est qu'on en soit empêché ou par la brièveté de la vie ou par le défaut des expériences, je jugeois

qu'il n'y avoit point de meilleur remède contre ces deux empêchements que de communiquer fidèlement au public tout le peu que j'aurois trouvé, et de convier les bons esprits à tâcher de passer plus outre, en contribuant, chacun selon son inclination et son pouvoir, aux expériences qu'il faudroit faire, et communiquant aussi au public toutes les choses qu'ils apprendroient, afin que les derniers commençant où les précédents auroient achevé, et ainsi joignant les vies et les travaux de plusieurs, nous allassions tous ensemble beaucoup plus loin que chacun en particulier ne sauroit faire.

Même je remarquois, touchant les expériences, qu'elles sont d'autant plus nécessaires qu'on est plus avancé en connoissance: car, pour le commencement, il vaut mieux ne se servir que de celles qui se présentent d'elles-mêmes à nos sens, et que nous ne saurions ignorer, pourvu que nous y fassions tant soit peu de réflexion, que d'en chercher de plus rares et étudiées; dont la raison est que ces plus rares trompent souvent, lorsqu'on ne sait pas encore les causes les plus communes, et que les circonstances dont elles dépendent sont quasi toujours si particulières et si petites, qu'il est très-malaisé de les remarquer. Mais l'ordre que j'ai tenu en ceci a été tel : premièrement j'ai tâché de trouver en général les principes ou premières causes de tout ce qui est ou qui peut être dans le monde, sans rien considérer pour cet effet que Dieu seul qui l'a créé, ni les tirer d'ailleurs que de certaines semences de vérités qui sont naturellement en nos âmes. Après cela, j'ai examiné quels étoient les premiers et les plus ordinaires effets qu'on pouvoit déduire de ces causes ; et il me semble que par là j'ai trouvé des cieux, des astres, une terre, et même sur la terre de l'eau, de l'air, du feu, des minéraux et quelques autres telles choses qui sont les plus communes de toutes et les plus simples, et par conséquent les plus aisées à connoître. Puis, lorsque j'ai voulu descendre à celles qui étoient plus particulières, il s'en est tant présenté à moi de diverses, que je n'ai pas cru qu'il fût possible à l'esprit humain de distinguer les formes ou espèces de corps qui sont sur la

terre d'une infinité d'autres qui pourroient y être si c'eût été le vouloir de Dieu de les y mettre, ni par conséquent de les rapporter à notre usage, si ce n'est qu'on vienne au-devant des causes par les effets, et qu'on se serve de plusieurs expériences particulières. En suite de quoi, repassant mon esprit sur tous les objets qui s'étoient jamais présentés à mes sens, j'ose bien dire que je n'y ai remarqué aucune chose que je ne pusse assez commodément expliquer par les principes que j'avois trouvés. Mais il faut aussi que j'avoue que la puissance de la nature est si ample et si vaste, et que ces principes sont si simples et si généraux, que je ne remarque quasi plus aucun effet particulier que d'abord je ne connoisse qu'il peut en être déduit en plusieurs diverses façons, et que ma plus grande difficulté est d'ordinaire de trouver en laquelle de ces façons il en dépend; car à cela je ne sais point d'autre expédient que de chercher derechef quelques expériences qui soient telles que leur événement ne soit pas le même si c'est en l'une de ces façons qu'on doit l'expliquer que si c'est en l'autre. Au reste, j'en suis maintenant là, que je vois, ce me semble, assez bien de quel biais on se doit prendre à faire la plupart de celles qui peuvent servir à cet effet : mais je vois aussi qu'elles sont telles, et en si grand nombre, que ni mes mains ni mon revenu, bien que j'en eusse mille fois plus que je n'en ai, ne sauroient suffire pour toutes; en sorte que, selon que j'aurai désormais la commodité d'en faire plus ou moins, j'avancerai aussi plus ou moins en la connoissance de la nature : ce que je me promettois de faire connaître par le traité que j'avois écrit, et d'y montrer si clairement l'utilité que le public en peut recevoir, que j'obligerois tous ceux qui désirent en général le bien des hommes, c'est-à-dire tous ceux qui sont en effet vertueux, et non point par faux semblant ni seulement par opinion, tant à me communiquer celles qu'ils ont déjà faites qu'à m'aider en la recherche de celles qui restent à faire.

Mais j'ai eu depuis ce temps-là d'autres raisons qui m'ont fait changer d'opinion, et penser que je devois véritablement con-

tinuer d'écrire toutes les choses que je jugerois de quelque importance à mesure que j'en découvrirois la vérité, et y apporter le même soin que si je les voulois faire imprimer, tant enfin d'avoir d'autant plus d'occasion de les bien examiner, comme sans doute on regarde toujours de plus près à ce qu'on croit devoir être vu par plusieurs qu'à ce qu'on ne fait que pour soi-même (et souvent les choses qui m'ont semblé vraies lorsque j'ai commencé à les concevoir, m'ont paru fausses lorsque je les ai voulu mettre sur le papier), qu'afin de ne perdre aucune occasion de profiter au public si j'en suis capable, et que si mes écrits valent quelque chose, ceux qui les auront après ma mort en puissent user ainsi qu'il sera le plus à propos; mais que je ne devois aucunement consentir qu'ils fussent publiés pendant ma vie, afin que ni les oppositions et controverses auxquelles ils seroient peut-être sujets, ni même la réputation telle quelle qu'ils me pourroient acquérir, ne me donnassent aucune occasion de perdre le temps que j'ai dessein d'employer à m'instruire. Car, bien qu'il soit vrai que chaque homme est obligé de procurer autant qu'il est en lui le bien des autres, et que c'est proprement ne valoir rien que de n'être utile à personne, toutefois il est vrai aussi que nos soins se doivent étendre plus loin que le temps présent; et qu'il est bon d'omettre les choses qui apporteroient peut-être quelque profit à ceux qui vivent, lorsque c'est à dessein d'en faire d'autres qui en apportent davantage à nos neveux. Comme en effet je veux bien qu'on sache que le peu que j'ai appris jusqu'ici n'est presque rien à comparaison de ce que j'ignore et que je ne désespère pas de pouvoir apprendre : car c'est quasi le même de ceux qui découvrent peu à peu la vérité dans les sciences, que de ceux qui, commençant à devenir riches, ont moins de peine à faire de grandes acquisitions, qu'ils n'ont eu auparavant, étant plus pauvres, à en faire de beaucoup moindres. Ou bien on peut les comparer aux chefs d'armée, dont les forces ont coutume de croître à proportion de leurs victoires, et qui ont besoin de plus de conduite pour se maintenir après la perte d'une bataille

qu'ils n'ont, après l'avoir gagnée, à prendre des villes et des provinces. Car c'est véritablement donner des batailles que de tâcher à vaincre toutes les difficultés et les erreurs qui nous empêchent de parvenir à la connoissance de la vérité, et c'est en perdre une que de recevoir quelque fausse opinion touchant une matière un peu générale et importante ; il faut après beaucoup plus d'adresse pour se remettre au même état qu'on étoit auparavant, qu'il ne faut à faire de grands progrès lorsqu'on a déjà des principes qui sont assurés. Pour moi, si j'ai ci-devant trouvé quelques vérités dans les sciences (et j'espère que les choses qui sont contenues en ce volume feront juger que j'en ai trouvé quelques-unes), je puis dire que ce ne sont que des suites et des dépendances de cinq ou six principales difficultés que j'ai surmontées, et que je compte pour autant de batailles où j'ai eu l'heur de mon côté. Même je ne craindrai pas de dire que je pense n'avoir plus besoin d'en gagner que deux ou trois autres semblables pour venir entièrement à bout de mes desseins ; et que mon âge n'est point si avancé que, selon le cours ordinaire de la nature, je ne puisse encore avoir assez de loisir pour cet effet. Mais je crois être d'autant plus obligé à ménager le temps qui me reste que j'ai plus d'espérance de le pouvoir bien employer ; et j'aurois sans doute plusieurs occasions de le perdre, si je publiois les fondements de ma physique : car, encore qu'ils soient presque tous si évidents qu'il ne faut que les entendre pour les croire, et qu'il n'y en ait aucun dont je ne pense pouvoir donner des démonstrations, toutefois, à cause qu'il est impossible qu'ils soient accordants avec toutes les diverses opinions des autres hommes, je prévois que je serois souvent diverti par les oppositions qu'ils feroient naître.

On peut dire que ces oppositions seroient utiles, tant afin de me faire connoître mes fautes qu'afin que, si j'avois quelque chose de bon, les autres en eussent par ce moyen plus d'intelligence, et que, comme plusieurs peuvent plus voir qu'un homme seul, commençant dès maintenant à s'en servir, ils m'aidassent aussi de leurs inventions. Mais encore que je me

reconnoisse extrêmement sujet à faillir, et que je ne me fie quasi jamais aux premières pensées qui me viennent, toutefois l'expérience que j'ai des objections qu'on me peut faire m'empêche d'en espérer aucun profit : car j'ai déjà souvent éprouvé les jugements tant de ceux que j'ai tenus pour mes amis que de quelques autres à qui je pensois être indifférent, et même aussi de quelques-uns dont je savais que la malignité et l'envie tâcheraient assez à découvrir ce que l'affection cacheroit à mes amis; mais, il est rarement arrivé qu'on m'ait objecté quelque chose que je n'eusse point du tout prévue, si ce n'est qu'elle fût fort éloignée de mon sujet : en sorte que je n'ai quasi jamais rencontré aucun censeur de mes opinions qui ne me semblât ou moins rigoureux ou moins équitable que moi-même. Et je n'ai remarqué non plus que par le moyen des disputes qui se pratiquent dans les écoles on n'ait découvert aucune vérité qu'on ignorât auparavant; car pendant que chacun tâche de vaincre, on s'exerce bien plus à faire valoir la vraisemblance qu'à peser les raisons de part et d'autre; et ceux qui ont été longtemps bons avocats ne sont pas pour cela par après meilleurs juges.

Pour l'utilité que les autres recevroient de la communication de mes pensées, elle ne pourroit aussi être fort grande; d'autant que je ne les ai point encore conduites si loin qu'il ne soit besoin d'y ajouter beaucoup de choses avant que de les appliquer à l'usage. Et je pense pouvoir dire sans vanité que s'il y a quelqu'un qui en soit capable, ce doit être plutôt moi qu'aucun autre : non pas qu'il ne puisse y avoir au monde plusieurs esprits incomparablement meilleurs que le mien, mais pour ce qu'on ne sauroit si bien concevoir une chose et la rendre sienne, lorsqu'on l'apprend de quelque autre, que lorsqu'on l'invente soi-même. Ce qui est si véritable en cette matière, que bien que j'aie souvent expliqué quelques-unes de mes opinions à des personnes de très-bon esprit, et qui, pendant que je leur parlois, sembloient les entendre fort distinctement, toutefois lorsqu'ils les ont redites, j'ai remarqué qu'ils les ont changées presque toujours en telle sorte que je ne les pouvois plus avouer

pour miennes. A l'occasion de quoi je suis bien aise de prier ici nos neveux de ne croire jamais que les choses qu'on leur dira viennent de moi lorsque je ne les aurai point moi-même divulguées; et je ne m'étonne aucunement des extravagances qu'on attribue à tous ces anciens philosophes dont nous n'avons point les écrits, ni ne juge pas pour cela que leurs pensées aient été fort déraisonnables, vu qu'ils étoient des meilleurs esprits de leurs temps, mais seulement qu'on nous les a mal rapportées. Comme on voit aussi que presque jamais il n'est arrivé qu'aucun de leurs sectateurs les ait surpassés; et je m'assure que les plus passionnés de ceux qui suivent maintenant Aristote se croiroient heureux s'ils avoient autant de connaissance de la nature qu'il en a eu, encore même que ce fût à condition qu'ils n'en auroient jamais davantage. Ils sont comme le lierre, qui ne tend point à monter plus haut que les arbres qui le soutiennent, et même souvent qui redescend après qu'il est parvenu jusques à leur faîte; car il me semble aussi que ceux-là redescendent, c'est-à-dire se rendent en quelque façon moins savants que s'ils s'abstenoient d'étudier, lesquels, non contents de savoir tout ce qui est intelligiblement expliqué dans leur auteur, veulent outre cela y trouver la solution de plusieurs difficultés dont il ne dit rien, et auxquelles il n'a peut-être jamais pensé. Toutefois leur façon de philosopher est fort commode pour ceux qui n'ont que des esprits fort médiocres; car l'obscurité des distinctions et des principes dont ils se servent est cause qu'ils peuvent parler de toutes choses aussi hardiment que s'ils les savoient, et soutenir tout ce qu'ils en disent contre les plus subtils et les plus habiles, sans qu'on ait moyen de les convaincre : en quoi ils me semblent pareils à un aveugle qui, pour se battre sans désavantage contre un qui voit, l'auroit fait venir dans le fond de quelque cave fort obscure : et je puis dire que ceux-ci ont intérêt que je m'abstienne de publier les principes de la philosophie dont je me sers; car, étant très-simples et très-évidents, comme ils sont, je ferois quasi le même en les publiant que si j'ouvrois quelques fenêtres et faisois entrer du jour dans

cette cave où ils sont descendus pour se battre. Mais même les meilleurs esprits n'ont pas occasion de souhaiter de les connoître; car, s'ils veulent savoir parler de toutes choses et acquérir la réputation d'être doctes, ils y parviendront plus aisément en se contentant de la vraisemblance, qui peut être trouvée sans grande peine en toutes sortes de matières, qu'en cherchant la vérité, qui ne se découvre que peu à peu en quelques-unes, et qui, lorsqu'il est question de parler des autres, oblige à confesser franchement qu'on les ignore. Que s'ils préfèrent la connoissance de quelque peu de vérité à la vanité de paroître n'ignorer rien, comme sans doute elle est bien préférable, et qu'ils veulent suivre un dessein semblable au mien, ils n'ont pas besoin pour cela que je leur die rien davantage que ce que j'ai déjà dit en ce discours; car s'ils sont capables de passer plus outre que je n'ai fait, ils le seront aussi, à plus forte raison, de trouver d'eux-mêmes tout ce que je pense avoir trouvé; d'autant que, n'ayant jamais rien examiné que par ordre, il est certain que ce qui me reste encore à découvrir est de soi plus difficile et plus caché que ce que j'ai pu ci-devant rencontrer; et ils auroient bien moins de plaisir à l'apprendre de moi que d'eux-mêmes : outre que l'habitude qu'ils acquerront, en cherchant premièrement des choses faciles, et passant peu à peu par degrés à d'autres plus difficiles, leur servira plus que toutes mes instructions ne sauraient faire. Comme pour moi je me persuade que si on m'eût enseigné dès ma jeunesse toutes les vérités dont j'ai cherché depuis les démonstrations, et que je n'eusse eu aucune peine à les apprendre, je n'en aurois peut-être jamais su aucunes autres, et du moins que jamais je n'aurois acquis l'habitude et la facilité que je pense avoir d'en trouver toujours de nouvelles à mesure que je m'applique à les chercher. Et en un mot, s'il y a au monde quelque ouvrage qui ne puisse être si bien achevé par aucun autre que par le même qui l'a commencé, c'est celui auquel je travaille.

Il est vrai que, pour ce qui est des expériences qui peuvent y servir, un homme seul ne sauroit suffire à les faire toutes : mais

il n'y sauroit aussi employer utilement d'autres mains que les siennes, sinon celle des artisans, ou telles gens qu'il pourroit payer, et à qui l'espérance du gain, qui est un moyen très-efficace, feroit faire exactement toutes les choses qu'il leur prescriroit. Car, pour les volontaires qui, par curiosité ou désir d'apprendre, s'offriroient peut-être de lui aider, outre qu'ils ont pour l'ordinaire plus de promesses que d'effet, et qu'ils ne font que de belles propositions dont aucune jamais ne réussit, ils voudroient infailliblement être payés par l'explication de quelques difficultés, ou du moins par des compliments et des entretiens inutiles, qui ne lui sauroient coûter si peu de son temps qu'il n'y perdît. Et pour les expériences que les autres ont déjà faites, quand bien même ils les lui voudroient communiquer, ce que ceux qui les nomment des secrets ne feroient jamais, elles sont pour la plupart composées de tant de circonstances ou d'ingrédients superflus, qu'il lui seroit très-malaisé d'en déchiffrer la vérité ; outre qu'il les trouveroit presque toutes si mal expliquées, ou même si fausses, à cause que ceux qui les ont faites se sont efforcés de les faire paroître conformes à leurs principes, que, s'il y en avoit quelques-unes qui lui servissent, elles ne pourroient derechef valoir le temps qu'il lui faudroit employer à les choisir. De façon que s'il y avoit au monde quelqu'un qu'on sût assurément être capable de trouver les plus grandes choses et les plus utiles au public qui puissent être, et que pour cette cause les autres hommes s'efforçassent par tous moyens de l'aider à venir à bout de ses desseins, je ne vois pas qu'ils pussent autre chose pour lui, sinon fournir aux frais des expériences dont il auroit besoin, et du reste empêcher que son loisir ne lui fût ôté par l'importunité de personne. Mais outre que je ne présume pas tant de moi-même que de vouloir rien promettre d'extraordinaire, ni ne me repais point de pensées si vaines que de m'imaginer que le public se doive beaucoup intéresser en mes desseins, je n'ai pas aussi l'âme si basse que je voulusse accepter de qui que ce fût aucune faveur qu'on pût croire que je n'aurois pas méritée.

Toutes ces considérations jointes ensemble furent cause, il y a trois ans, que je ne voulus point divulguer le traité que j'avois entre les mains, et même que je pris résolution de n'en faire voir aucun autre pendant ma vie qui fût si général, ni duquel on pût entendre les fondements de ma physique. Mais il y a eu depuis derechef deux autres raisons qui m'ont obligé à mettre ici quelques essais particuliers, et à rendre au public quelque compte de mes actions et de mes desseins. La première est que si j'y manquois, plusieurs, qui ont su l'intention que j'avois eue ci-devant de faire imprimer quelques écrits, pourroient s'imaginer que les causes pour lesquelles je m'en abstiens seroient plus à mon désavantage qu'elles ne sont; car bien que je n'aime pas la gloire par excès, ou même, si j'ose le dire, que je la haïsse en tant que je la juge contraire au repos, lequel j'estime sur toutes choses, toutefois aussi je n'ai jamais tâché de cacher mes actions comme des crimes, ni n'ai usé de beaucoup de précautions pour être inconnu, tant à cause que j'eusse cru me faire tort qu'à cause que cela m'auroit donné quelque espèce d'inquiétude qui eût derechef été contraire au parfait repos d'esprit que je cherche; et pour ce que, m'étant toujours ainsi tenu indifférent entre le soin d'être connu ou de ne pas l'être, je n'ai pu empêcher que je n'acquisse quelque sorte de réputation, j'ai pensé que je devois faire mon mieux pour m'exempter au moins de l'avoir mauvaise. L'autre raison qui m'a obligé à écrire ceci est que, voyant tous les jours de plus en plus le retardement que souffre le dessein que j'ai de m'instruire, à cause d'une infinité d'expériences dont j'ai besoin, et qu'il est impossible que je fasse sans l'aide d'autrui, bien que je ne me flatte pas tant que d'espérer que le public prenne grande part en mes intérêts, toutefois je ne veux pas aussi me défaillir tant à moi-même que de donner sujet à ceux qui me survivront de me reprocher quelque jour que j'eusse pu leur laisser plusieurs choses beaucoup meilleures que je n'aurai fait, si je n'eusse point trop négligé de leur faire entendre en quoi ils pouvoient contribuer à mes desseins.

Et j'ai pensé qu'il m'étoit aisé de choisir quelques matières

qui, sans être sujettes à beaucoup de controverses, ni m'obliger à déclarer davantage de mes principes que je ne désire, ne lairroient pas de faire voir assez clairement ce que je puis ou ne puis pas dans les sciences. En quoi je ne saurois dire si j'ai réussi; et je ne veux point prévenir les jugements de personne en parlant moi-même de mes écrits : mais je serai bien aise qu'on les examine; et, afin qu'on en ait d'autant plus d'occasions, je supplie tous ceux qui auront quelques objections à y faire, de prendre la peine de les envoyer à mon libraire, par lequel en étant averti, je tâcherai d'y joindre ma réponse en même temps; et par ce moyen les lecteurs, voyant ensemble l'un et l'autre, jugeront d'autant plus aisément de la vérité : car je ne promets pas d'y faire jamais de longues réponses, mais seulement d'avouer mes fautes fort franchement, si je les connois; ou bien, si je ne les puis apercevoir, de dire simplement ce que je croirai être requis pour la défense des choses que j'ai écrites, sans y ajouter l'explication d'aucune nouvelle matière, afin de ne pas engager sans fin de l'une en l'autre.

Que si quelques-unes de celles dont j'ai parlé au commencement de la *Dioptrique* et des *Météores* choquent d'abord, à cause que je les nomme des suppositions, et que je ne semble pas avoir envie de les prouver, qu'on ait la patience de lire le tout avec attention, et j'espère qu'on s'en trouvera satisfait : car il me semble que les raisons s'y entre-suivent en telle sorte que, comme les dernières sont démontrées par les premières qui sont leurs causes, ces premières le sont réciproquement par les dernières qui sont leurs effets. Et on ne doit pas imaginer que je commette en ceci la faute que les logiciens nomment un cercle : car l'expérience rendant la plupart de ces effets très-certains, les causes dont je les déduis ne servent pas tant à les prouver qu'à les expliquer; mais tout au contraire ce sont elles qui sont prouvées par eux. Et je ne les ai nommées des suppositions qu'afin qu'on sache que je pense les pouvoir déduire de ces premières vérités que j'ai ci-dessus expliquées; mais que j'ai voulu expressément ne le pas faire, pour empêcher que certains esprits, qui s'imagi-

nent qu'ils savent en un jour tout ce qu'un autre a pensé en vingt années, sitôt qu'il leur en a seulement dit deux ou trois mots, et qui sont d'autant plus sujets à faillir et moins capables de la vérité qu'ils sont plus pénétrants et plus vifs, ne puissent de là prendre occasion de bâtir quelque philosophie extravagante sur ce qu'ils croiront être mes principes, et qu'on m'en attribue la faute : car pour les opinions qui sont toutes miennes, je ne les excuse point comme nouvelles, d'autant que, si on en considère bien les raisons, je m'assure qu'on les trouvera si simples et si conformes au sens commun, qu'elles sembleront moins extraordinaires et moins étranges qu'aucunes autres qu'on puisse avoir sur mêmes sujets; et je ne me vante point aussi d'être le premier inventeur d'aucunes, mais bien que je ne les ai jamais reçues ni pour ce qu'elles avoient été dites par d'autres, ni pour ce qu'elles ne l'avoient point été, mais seulement pour ce que la raison me les a persuadées.

Que si les artisans ne peuvent sitôt exécuter l'invention qui est expliquée en la *Dioptrique*, je ne crois pas qu'on puisse dire pour cela qu'elle soit mauvaise; car, d'autant qu'il faut de l'adresse et l'habitude pour faire et pour ajuster les machines que j'ai décrites, sans qu'il y manque aucune circonstance, je ne m'étonnerois pas moins s'ils rencontroient du premier coup, que si quelqu'un pouvoit apprendre en un jour à jouer du luth excellemment, par cela seul qu'on lui auroit donné de la tablature qui seroit bonne. Et si j'écris en françois, qui est la langue de mon pays, plutôt qu'en latin, qui est celle de mes précepteurs, c'est à cause que j'espère que ceux qui ne se servent que de leur raison naturelle toute pure jugeront mieux de mes opinions que ceux qui ne croient qu'aux livres anciens; et pour ceux qui joignent le bon sens avec l'étude, lesquels seuls je souhaite pour mes juges, ils ne seront point, je m'assure, si partiaux pour le latin, qu'ils refusent d'entendre mes raisons pour ce que je les explique en langue vulgaire.

Au reste je ne veux point parler ici en particulier des progrès que j'ai espérance de faire à l'avenir dans les sciences, ni m'en-

gager envers le public d'aucune promesse que je ne sois pas assuré d'accomplir; mais je dirai seulement que j'ai résolu de n'employer le temps qui me reste à vivre à autre chose qu'à tâcher d'acquérir quelque connoissance de la nature, qui soit telle qu'on en puisse tirer des règles pour la médecine, plus assurées que celles qu'on a eues jusques à présent; et que mon inclination m'éloigne si fort de toute sorte d'autres desseins, principalement de ceux qui ne sauroient être utiles aux uns qu'en nuisant aux autres, que si quelques occasions me contraignoient de m'y employer, je ne crois point que je fusse capable d'y réussir. De quoi je fais ici une déclaration que je sais bien ne pouvoir servir à me rendre considérable dans le monde, mais aussi n'ai aucunement envie de l'être, et je me tiendrai toujours plus obligé à ceux par la faveur desquels je jouirai sans empêchement de mon loisir, que je ne serois à ceux qui m'offriroient les plus honorables emplois de la terre.

MÉDITATIONS MÉTAPHYSIQUES[1]

ÉPITRE A MESSIEURS
LES DOYENS ET DOCTEURS
DE LA SACRÉE FACULTÉ DE THÉOLOGIE
DE PARIS

MESSIEURS,

La raison qui me porte à vous présenter cet ouvrage est si juste, et, quand vous en connoîtrez le dessein, je m'assure que vous en aurez aussi une si juste de le prendre en votre protection, que je pense ne pouvoir mieux faire pour vous le rendre en quelque sorte recommandable, que de vous dire en peu de mots ce que je m'y suis proposé. J'ai toujours estimé que les deux questions de Dieu et de l'âme étoient les principales de celles qui doivent plutôt être démontrées par les raisons de la philosophie que de la théologie : car bien qu'il nous suffise, à nous autres qui sommes fidèles, de croire par la foi qu'il y a un Dieu, et que l'âme humaine ne meurt point avec le corps, certainement il ne semble pas possible de pouvoir jamais persuader aux infidèles aucune religion, ni quasi même aucune vertu morale, si premièrement on ne leur prouve ces deux choses par raison naturelle; et d'autant qu'on propose souvent

1. Les *Méditations* furent écrites en latin par Descartes et publiées pour la première fois en 1641. Six ans après, il en parut une traduction française, par M. le duc de Luynes, revue et corrigée par Descartes.

en cette vie de plus grandes récompenses pour les vices que pour les vertus, peu de personnes préféreroient le juste à l'utile si elles n'étoient retenues ni par la crainte de Dieu ni par l'attente d'une autre vie : et quoiqu'il soit absolument vrai qu'il faut croire qu'il y a un Dieu, parce qu'il est ainsi enseigné dans les saintes Écritures, et d'autre part qu'il faut croire les saintes Écritures parce qu'elles viennent de Dieu (la raison de cela est que, la foi étant un don de Dieu, celui-là même qui donne la grâce pour faire croire les autres choses la peut aussi donner pour nous faire croire qu'il existe), on ne sauroit néanmoins proposer cela aux infidèles, qui pourroient s'imaginer que l'on commettroit en ceci la faute que les logiciens nomment un cercle.

Et de vrai j'ai pris garde que vous autres, messieurs, avec tous les théologiens, n'assuriez pas seulement que l'existence de Dieu se peut prouver par raison naturelle, mais aussi que l'on infère de la sainte Écriture que sa connoissance est beaucoup plus claire que celle que l'on a de plusieurs choses créées, et qu'en effet elle est si facile que ceux qui ne l'ont point sont coupables; comme il paroît par ces paroles de la Sagesse, chap. XIII, où il est dit que *leur ignorance n'est point pardonnable : car si leur esprit a pénétré si avant dans la connoissance des choses du monde, comment est-il possible qu'ils n'en aient point reconnu plus facilement le souverain Seigneur ?* et aux Romains, chap. I, il est dit qu'ils sont *inexcusables;* et encore au même endroit, par ces paroles : *Ce qui est connu de Dieu est manifeste dans eux,* il semble que nous soyons avertis que tout ce qui se peut savoir de Dieu peut être montré par des raisons qu'il n'est pas besoin de tirer d'ailleurs que de nous-mêmes et de la simple considération de la nature de notre esprit. C'est pourquoi j'ai cru qu'il ne seroit pas contre le devoir d'un philosophe si je faisois voir ici comment et par quelle voie nous pouvons, sans sortir de nous-mêmes, connaître Dieu plus facilement et plus certainement que nous ne connoissons les choses du monde.

Et pour ce qui regarde l'âme, quoique plusieurs aient cru qu'il n'est pas aisé d'en connoître la nature, et que quelques-uns aient même osé dire que les raisons humaines nous persuadaient qu'elle mouroit avec le corps, et qu'il n'y avoit que la seule foi qui nous enseignât le contraire; néanmoins, d'autant que le concile de Latran tenu sous Léon X, en la session 8, les condamne, et qu'il ordonne expressément aux philosophes chrétiens de répondre à leurs arguments, et d'employer toutes les forces de leur esprit pour faire connoître la vérité, j'ai bien osé l'entreprendre dans cet écrit. De plus, sachant que la principale raison qui fait que plusieurs impies ne veulent point croire qu'il y a un Dieu et que l'âme humaine est distincte du corps, est qu'ils disent que personne jusqu'ici n'a pu démontrer ces deux choses; quoique je ne sois point de leur opinion, mais qu'au contraire je tienne que la plupart des raisons qui ont été apportées par tant de grands personnages touchant ces deux questions sont autant de démonstrations quand elles sont bien entendues, et qu'il soit presque impossible d'en inventer de nouvelles; si est-ce que je crois qu'on ne sauroit rien faire de plus utile en la philosophie que d'en rechercher une fois avec soin les meilleures, et de les disposer en un ordre si clair et si exact qu'il soit constant désormais à tout le monde que ce sont de véritables démonstrations. Et enfin, d'autant que plusieurs personnes ont désiré cela de moi, qui ont connoissance que j'ai cultivé une certaine méthode pour résoudre toutes sortes de difficultés dans les sciences, méthode qui de vrai n'est pas nouvelle, n'y ayant rien de plus ancien que la vérité, mais de laquelle ils savent que je me suis servi assez heureusement en d'autres rencontres, j'ai pensé qu'il étoit de mon devoir d'en faire aussi l'épreuve sur une matière si importante.

Or, j'ai travaillé de tout mon possible pour comprendre dans ce traité tout ce que j'ai pu découvrir par son moyen. Ce n'est pas que j'aie ici ramassé toutes les diverses raisons qu'on pourroit alléguer pour servir de preuve à un si grand sujet : car je n'ai jamais cru que cela fût nécessaire, sinon lorsqu'il n'y en a

aucune qui soit certaine; mais seulement j'ai traité les premières et les principales d'une telle manière que j'ose bien les proposer pour des très-évidentes et très-certaines démonstrations. Et je dirai de plus qu'elles sont telles, que je ne pense pas qu'il y ait aucune voie par où l'esprit humain en puisse jamais découvrir de meilleure; car l'importance du sujet et la gloire de Dieu, à laquelle tout ceci se rapporte, me contraignent de parler ici un peu plus librement de moi que je n'ai de coutume. Néanmoins, quelque certitude et évidence que je trouve en mes raisons, je ne puis pas me persuader que tout le monde soit capable de les entendre. Mais, tout ainsi que dans la géométrie, il y en a plusieurs qui nous ont été laissées par Archimède, par Apollonius, par Pappus et par plusieurs autres, qui sont reçues de tout le monde pour très-certaines et très-évidentes, parce qu'elles ne contiennent rien qui, considéré séparément, ne soit très-facile à connoître, et que partout les choses qui suivent ont une exacte liaison et dépendance avec celles qui les précèdent; néanmoins, parce qu'elles sont un peu longues et qu'elles demandent un esprit tout entier, elles ne sont comprises et entendues que de fort peu de personnes : de même, encore que j'estime que celles dont je me sers ici égalent ou même surpassent en certitude et évidence les démonstrations de géométrie, j'appréhende néanmoins qu'elles ne puissent pas être assez suffisamment entendues de plusieurs, tant parce qu'elles sont aussi un peu longues et dépendantes les unes des autres que principalement parce qu'elles demandent un esprit entièrement libre de tous préjugés, et qui se puisse aisément détacher du commerce des sens. Et, à dire le vrai, il ne s'en trouve pas tant dans le monde qui soient propres pour les spéculations de la métaphysique que pour celles de la géométrie. Et de plus, il y a encore cette différence que, dans la géométrie, chacun étant prévenu de cette opinion qu'il ne s'y avance rien dont on n'ait une démonstration certaine, ceux qui n'y sont pas entièrement versés pèchent bien plus souvent en approuvant de fausses démonstrations, pour faire croire qu'ils les entendent, qu'en ré-

futant les véritables. Il n'en est pas de même dans la philosophie, où, chacun croyant que tout y est problématique, peu de personnes s'adonnent à la recherche de la vérité; et même beaucoup, se voulant acquérir la réputation d'esprits forts, ne s'étudient à autre chose qu'à combattre avec arrogance les vérités les plus apparentes.

C'est pourquoi, messieurs, quelque force que puissent avoir mes raisons, parce qu'elles appartiennent à la philosophie, je n'espère pas qu'elles fassent un grand effet sur les esprits, si vous ne les prenez en votre protection. Mais l'estime que tout le monde fait de votre compagnie étant si grande, et le nom de Sorbonne d'une telle autorité, que non-seulement en ce qui regarde la foi, après les sacrés conciles, on n'a jamais tant déféré au jugement d'aucune autre compagnie, mais aussi, en ce qui regarde l'humaine philosophie, chacun croyant qu'il n'est pas possible de trouver ailleurs plus de solidité et de connoissance, ni plus de prudence et d'intégrité pour donner son jugement, je ne doute point, si vous daignez prendre tant de soin de cet écrit que de vouloir premièrement le corriger (car, ayant connoissance non-seulement de mon infirmité, mais aussi de mon ignorance, je n'oserois pas assurer qu'il n'y eût aucunes erreurs), puis après y ajouter les choses qui y manquent, achever celles qui ne sont pas parfaites, et prendre vous-mêmes la peine de donner une explication plus ample à celles qui en ont besoin, ou du moins de m'en avertir, afin que j'y travaille; et enfin, après que les raisons par lesquelles je prouve qu'il y a un Dieu et que l'âme humaine diffère d'avec le corps, auront été portées jusqu'à ce point de clarté et d'évidence où je m'assure qu'on peut les conduire, qu'elles devront être tenues pour de très-exactes démonstrations, si vous daignez les autoriser de votre approbation, et rendre un témoignage public de leur vérité et certitude, je ne doute point, dis-je, qu'après cela toutes les erreurs et fausses opinions qui ont jamais été touchant ces deux questions ne soient bientôt effacées de l'esprit des hommes. Car la vérité fera que tous les doctes et gens d'esprit sous-

criront à votre jugement et votre autorité ; que les athées, qui sont pour l'ordinaire plus arrogants que doctes et judicieux, se dépouilleront de leur esprit de contradiction, ou que peut-être ils défendront eux-mêmes les raisons qu'ils verront être reçues par toutes les personnes d'esprit pour des démonstrations, de peur de paroître n'en avoir pas l'intelligence ; et enfin tous les autres se rendront aisément à tant de témoignages, et il n'y aura plus personne qui ose douter de l'existence de Dieu et de la distinction réelle et véritable de l'âme humaine d'avec le corps.

C'est à vous maintenant à juger du fruit qui reviendroit de cette créance, si elle étoit une fois bien établie, vous qui voyez les désordres que son doute produit ; mais je n'aurois pas ici bonne grâce de recommander davantage la cause de Dieu et de la religion à ceux qui en ont toujours été les plus fermes colonnes.

PRÉFACE

J'ai déjà touché ces deux questions de Dieu et de l'âme humaine dans le Discours françois que je mis en lumière, en l'année 1637, touchant la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences; non pas à dessein d'en traiter alors à fond, mais seulement comme en passant, afin d'apprendre par le jugement qu'on en feroit de quelle sorte j'en devrois traiter par après : car elles m'ont toujours semblé être d'une telle importance, que je jugeois qu'il était à propos d'en parler plus d'une fois; et le chemin que je tiens pour les expliquer est si peu battu, et si éloigné de la route ordinaire, que je n'ai pas cru qu'il fût utile de le montrer en françois, et dans un discours qui pût être lu de tout le monde, de peur que les foibles esprits ne crussent qu'il leur fût permis de tenter cette voie.

Or, ayant prié dans ce *Discours de la Méthode* tous ceux qui auroient trouvé dans mes écrits quelque chose digne de censure de me faire la faveur de m'en avertir, on ne m'a rien objecté de remarquable que deux choses sur ce que j'avois dit touchant ces deux questions, auxquelles je veux répondre ici en peu de mots avant que d'entreprendre leur explication plus exacte.

La première est qu'il ne s'ensuit pas de ce que l'esprit humain, faisant réflexion sur soi-même, ne se connoît être autre chose qu'une chose qui pense, que sa nature ou son essence ne soit seulement que de penser; en telle sorte que ce mot *seulement*

exclue toutes les autres choses qu'on pourroit peut-être aussi dire appartenir à la nature de l'âme.

A laquelle objection je réponds que ce n'a point aussi été en ce lieu-là mon intention de les exclure selon l'ordre de la vérité de la chose (de laquelle je ne traitois pas alors), mais seulement selon l'ordre de ma pensée; si bien que mon sens était que je ne connoissois rien que je susse appartenir à mon essence, sinon que j'étois une chose qui pense, ou une chose qui a en soi la faculté de penser. Or je ferai voir ci-après comment, de ce que je ne connois rien autre chose qui appartienne à mon essence, il s'ensuit qu'il n'y a aussi rien autre chose qui en effet lui appartienne.

La seconde est qu'il ne s'ensuit pas, de ce que j'ai en moi l'idée d'une chose plus parfaite que je ne suis, que cette idée soit plus parfaite que moi, et beaucoup moins que ce qui est représenté par cette idée existe.

Mais je réponds que dans ce mot d'*idée* il y a ici de l'équivoque : car ou il peut être pris matériellement pour une opération de mon entendement, et en ce sens on ne peut pas dire qu'elle soit plus parfaite que moi; ou il peut être pris objectivement pour la chose qui est représentée par cette opération, laquelle, quoiqu'on ne suppose point qu'elle existe hors de mon entendement, peut néanmoins être plus parfaite que moi, à raison de son essence. Or dans la suite de ce traité je ferai voir plus amplement comment, de cela seulement que j'ai en moi l'idée d'une chose plus parfaite que moi, il s'ensuit que cette chose existe véritablement.

De plus, j'ai vu aussi deux autres écrits assez amples sur cette matière, mais qui ne combattoient pas tant mes raisons que mes conclusions, et ce par des arguments tirés des lieux communs des athées. Mais, parce que ces sortes d'arguments ne peuvent faire aucune impression dans l'esprit de ceux qui entendront bien mes raisons, et que les jugements de plusieurs sont si foibles et si peu raisonnables qu'ils se laissent bien plus souvent persuader par les premières opinions qu'ils auront eues

d'une chose, pour fausses et éloignées de la raison qu'elles puissent être, que par une solide et véritable, mais postérieurement entendue réfutation de leurs opinions, je ne veux point ici y répondre, de peur d'être premièrement obligé de les rapporter.

Je dirai seulement en général que tout ce que disent les athées pour combattre l'existence de Dieu dépend toujours ou de ce que l'on feint dans Dieu des affections humaines, ou de ce qu'on attribue à nos esprits tant de force et de sagesse que nous avons bien la présomption de vouloir déterminer et comprendre ce que Dieu peut et doit faire; de sorte que tout ce qu'ils disent ne nous donnera aucune difficulté, pourvu seulement que nous nous ressouvenions que nous devons considérer nos esprits comme des choses finies et limitées, et Dieu comme un être infini et incompréhensible.

Maintenant, après avoir suffisamment reconnu les sentiments des hommes, j'entreprends derechef de traiter de Dieu et de l'âme humaine, et ensemble de jeter les fondements de la philosophie première, mais sans en attendre aucune louange du vulgaire, ni espérer que mon livre soit vu de plusieurs. Au contraire, je ne conseillerai jamais à personne de le lire, sinon à ceux qui voudront avec moi méditer sérieusement, et qui pourront détacher leur esprit du commerce des sens, et le délivrer entièrement de toutes sortes de préjugés; lesquels je ne sais que trop être en fort petit nombre. Mais pour ceux qui, sans se soucier beaucoup de l'ordre et de la liaison de mes raisons, s'amuseront à épiloguer sur chacune des parties, comme font plusieurs, ceux-là, dis-je, ne feront pas grand profit de la lecture de ce traité; et bien que peut-être ils trouvent occasion de pointiller en plusieurs lieux, à grand'peine pourront-ils objecter rien de pressant ou qui soit digne de réponse.

Et d'autant que je ne promets pas aux autres de les satisfaire de prime abord, et que je ne présume pas tant de moi que de croire pouvoir prévoir tout ce qui pourra faire de la difficulté à un chacun, j'exposerai premièrement dans ces Méditations les mêmes pensées par lesquelles je me persuade être parvenu à

une certaine et évidente connoissance de la vérité, afin de voir si, par les mêmes raisons qui m'ont persuadé, je pourrai aussi en persuader d'autres; et, après cela, je répondrai aux objections qui m'ont été faites par des personnes d'esprit et de doctrine à qui j'ai envoyé mes Méditations pour être examinées avant que de les mettre sous la presse; car ils m'en ont fait un si grand nombre et de si différentes, que j'ose bien me promettre qu'il sera difficile à un autre d'en proposer aucunes qui soient de conséquence qui n'aient point été touchées.

C'est pourquoi je supplie ceux qui désireront lire ces Méditations de n'en former aucun jugement que premièrement ils ne se soient donné la peine de lire toutes ces objections et les réponses que j'y ai faites.

ABRÉGÉ

DES SIX MÉDITATIONS SUIVANTES

Dans la première, je mets en avant les raisons pour lesquelles nous pouvons douter généralement de toutes choses, et particulièrement des choses matérielles, au moins tant que nous n'aurons point d'autres fondements dans les sciences que ceux que nous avons eus jusqu'à présent. Or, bien que l'utilité d'un doute si général ne paroisse pas d'abord, elle est toutefois en cela très-grande, qu'il nous délivre de toutes sortes de préjugés, et nous prépare un chemin très-facile pour accoutumer notre esprit à se détacher des sens; et enfin en ce qu'il fait qu'il n'est pas possible que nous puissions jamais plus douter des choses que nous découvrirons par après être véritables.

Dans la seconde, l'esprit qui, usant de sa propre liberté, suppose que toutes les choses ne sont point, de l'existence desquelles il a le moindre doute, reconnoît qu'il est absolument impossible que cependant il n'existe pas lui-même. Ce qui est aussi d'une très-grande utilité, d'autant que par ce moyen il fait aisément distinction des choses qui lui appartiennent, c'est-à-dire à la nature intellectuelle, et de celles qui appartiennent au corps.

Mais parce qu'il peut arriver que quelques-uns attendront de moi en ce lieu-là des raisons pour prouver l'immortalité de l'âme, j'estime les devoir ici avertir qu'ayant tâché de ne rien écrire dans tout ce traité dont je n'eusse des démonstrations très-exactes, je me suis vu obligé de suivre un ordre semblable à celui dont se servent les géomètres, qui est d'avancer premièrement toutes les choses desquelles dépend la proposition que l'on cherche, avant que d'en rien conclure.

Or, la première et principale chose qui est requise pour bien connoître l'immortalité de l'âme est d'en former une conception claire et nette, et entièrement distincte de toutes les conceptions que l'on peut avoir du corps; ce qui a été fait en ce lieu-là. Il est requis, outre cela, de savoir que toutes les choses que nous concevons clairement et distinctement sont vraies de la façon dont nous les concevons; ce qui n'a pu être prouvé avant la quatrième Méditation. De plus

il faut avoir une conception distincte de la nature corporelle, laquelle se forme partie dans cette seconde, et partie dans la cinquième et sixième Méditation. Et enfin l'on doit conclure de tout cela que les choses que l'on conçoit clairement et distinctement être des substances diverses, ainsi que l'on conçoit l'esprit et le corps, sont en effet des substances réellement distinctes les unes des autres, et c'est ce que l'on conclut dans la sixième Méditation; ce qui se confirme encore, dans cette même Méditation, de ce que nous ne concevons aucun corps que comme divisible, au lieu que l'esprit ou l'âme de l'homme ne se peut concevoir que comme indivisible; car, en effet, nous ne saurions concevoir la moitié d'aucune âme, comme nous pouvons faire du plus petit de tous les corps; en sorte que l'on reconnaît que leurs natures ne sont pas seulement diverses, mais même en quelque façon contraires. Or je n'ai pas traité plus avant de cette matière dans cet écrit, tant parce que cela suffit pour montrer assez clairement que de la corruption du corps la mort de l'âme ne s'ensuit pas, et ainsi pour donner aux hommes l'espérance d'une seconde vie après la mort; comme aussi parce que les prémisses desquelles on peut conclure l'immortalité de l'âme dépendent de l'explication de toute la physique : premièrement, pour savoir que généralement toutes les substances, c'est-à-dire toutes les choses qui ne peuvent exister sans être créées de Dieu, sont de leur nature incorruptibles, et qu'elles ne peuvent jamais cesser d'être, si Dieu même, en leur déniant son concours, ne les réduit au néant; et ensuite pour remarquer que le corps pris en général est une substance, c'est pourquoi aussi il ne périt point; mais que le corps humain, en tant qu'il diffère des autres corps, n'est composé que d'une certaine configuration de membres et d'autres semblables accidents là où l'âme humaine n'est point ainsi composée d'aucuns accidents, mais est une pure substance. Car encore que tous ses accidents se changent, par exemple encore qu'elle conçoive de certaines choses, qu'elle en veuille d'autres, et qu'elle en sente d'autres, etc., l'âme pourtant ne devient point autre; au lieu que le corps humain devient une autre chose, de cela seul que la figure de quelques-unes de ses parties se trouve changée : d'où il s'ensuit que le corps humain peut bien facilement périr, mais que l'esprit ou l'âme de l'homme (ce que je ne distingue point) est immortelle de sa nature.

Dans la troisième Méditation, j'ai, ce me semble, expliqué assez au long le principal argument dont je me sers pour prouver l'existence de Dieu. Mais néanmoins, parce que je n'ai point voulu me servir en ce lieu-là d'aucunes comparaisons tirées des choses corporelles, afin d'éloigner autant que je pourrois les esprits des lecteurs de l'usage et du commerce des sens, peut-être y est-il resté beaucoup d'obscurités (lesquelles, comme j'espère, seront entièrement éclaircies dans les réponses que j'ai faites aux objections qui m'ont depuis été proposées) comme entre autres celle-ci : comment l'idée d'un Être souverainement parfait, laquelle se trouve en nous, contient tant de réalité objective, c'est-à-dire participe par représentation à tant de degrés d'être et de perfection, qu'elle doit venir d'une cause, souverainement parfaite Ce que j'ai éclairci dans

ces réponses par la comparaison d'une machine fort ingénieuse et artificielle, dont l'idée se rencontre dans l'esprit de quelque ouvrier; car, comme l'artifice objectif de cette idée doit avoir quelque cause, savoir est : ou la science de cet ouvrier, ou celle de quelque autre de qui il ait reçu cette idée, de même il est impossible que l'idée de Dieu, qui est en nous, n'ait pas Dieu même pour sa cause.

Dans la quatrième, il est prouvé que toutes les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies; et ensemble est expliqué en quoi consiste la nature de l'erreur ou fausseté, ce qui doit nécessairement être su, tant pour confirmer les vérités précédentes que pour mieux entendre celles qui suivent. Mais cependant il est à remarquer que je ne traite nullement en ce lieu-là du péché, c'est-à-dire de l'erreur qui se commet dans la poursuite du bien et du mal, mais seulement de celle qui arrive dans le jugement et le discernement du vrai et du faux; et que je n'entends point y parler des choses qui appartiennent à la foi ou à la conduite de la vie, mais seulement de celles qui regardent les vérités spéculatives, et qui peuvent être connues par l'aide de la seule lumière naturelle.

Dans la cinquième Méditation, outre que la nature corporelle prise en général y est expliquée, l'existence de Dieu y est encore démontrée par une nouvelle raison, dans laquelle néanmoins peut-être s'y rencontrera-t-il aussi quelques difficultés, mais on verra la solution dans les réponses aux objections qui m'ont été faites; et, de plus, je fais voir de quelle façon il est véritable que la certitude même des démonstrations géométriques dépend de la connaissance de Dieu.

Enfin, dans la sixième, je distingue l'action de l'entendement d'avec celle de l'imagination; les marques de cette distinction y sont décrites; j'y montre que l'âme de l'homme est réellement distincte du corps, et toutefois qu'elle lui est si étroitement conjointe et unie qu'elle ne compose que comme une même chose avec lui. Toutes les erreurs qui procèdent des sens y sont exposées, avec les moyens de les éviter; et enfin j'y apporte toutes les raisons desquelles on peut conclure l'existence des choses matérielles; non que je les juge fort utiles pour prouver ce qu'elles prouvent, à savoir qu'il y a un monde, que les hommes ont des corps, et autres choses semblables, qui n'ont jamais été mises en doute par aucun homme de bon sens; mais qu'en les considérant de près l'on vient à connoître qu'elles ne sont pas si fermes ni si évidentes que celles qui nous conduisent à la connaissonce de Dieu et de notre âme; en sorte que celles-ci sont les plus certaines et les plus évidentes qui puissent tomber en la connoissance de l'esprit humain, et c'est tout ce que j'ai eu dessein de prouver dans ces six Méditations; ce qui fait que j'omets ici beaucoup d'autres questions dont j'ai aussi parlé par occasion dans ce traité.

MÉDITATIONS

TOUCHANT LA PHILOSOPHIE PREMIÈRE

DANS LESQUELLES ON PROUVE CLAIREMENT

L'EXISTENCE DE DIEU

ET LA DISTINCTION RÉELLE

ENTRE L'AME ET LE CORPS DE L'HOMME

MÉDITATION PREMIÈRE

DES CHOSES QU'ON PEUT RÉVOQUER EN DOUTE

Ce n'est pas d'aujourd'hui que je me suis aperçu que, dès mes premières années, j'ai reçu quantité de fausses opinions pour véritables, et que ce que j'ai depuis fondé sur des principes si mal assurés ne sauroit être que fort douteux et incertain ; et dès lors j'ai bien jugé qu'il me falloit entreprendre sérieusement une fois en ma vie de me défaire de toutes les opinions que j'avois reçues auparavant en ma créance, et commencer tout de nouveau dès les fondements, si je voulois établir quelque chose de ferme et de constant dans les sciences. Mais, cette entreprise me semblant être fort grande, j'ai attendu que j'eusse atteint un âge qui fût si mûr que je n'en pusse espérer d'autre après lui auquel je fusse plus propre à l'exécuter ; ce qui m'a fait différer si longtemps que désormais je croirois commettre une faute si j'employois encore à délibérer le temps qui me reste pour agir. Aujourd'hui donc que, fort à propos pour ce dessein, j'ai délivré mon esprit de toutes sortes de soins, que par bonheur je ne me sens agité d'aucunes passions,

et que je me suis procuré un repos assuré dans une paisible solitude, je m'appliquerai sérieusement et avec liberté à détruire généralement toutes mes anciennes opinions. Or, pour cet effet, il ne sera pas nécessaire que je montre qu'elles sont toutes fausses, de quoi peut-être je ne viendrois jamais à bout; mais, d'autant que la raison me persuade déjà que je ne dois pas moins soigneusement m'empêcher de donner créance aux choses qui ne sont pas entièrement certaines et indubitables qu'à celles qui me paroissent manifestement être fausses, ce me sera assez pour les rejeter toutes, si je puis trouver en chacune quelque raison de douter. Et pour cela il ne sera pas aussi besoin que je les examine chacune en particulier, ce qui seroit d'un travail infini; mais, parce que la ruine des fondements entraîne nécessairement avec soi tout le reste de l'édifice, je m'attaquerai d'abord aux principes sur lesquels toutes mes anciennes opinions étoient appuyées.

Tout ce que j'ai reçu jusqu'à présent pour le plus vrai et assuré, je l'ai appris des sens ou par les sens; or, j'ai quelquefois éprouvé que ces sens étoient trompeurs; et il est de la prudence de ne se fier jamais entièrement à ceux qui nous ont une fois trompés.

Mais peut-être qu'encore que les sens nous trompent quelquefois touchant des choses fort peu sensibles et fort éloignées, il s'en rencontre néanmoins beaucoup d'autres desquelles on ne peut pas raisonnablement douter, quoique nous les connoissions par leur moyen : par exemple, que je suis ici, assis auprès du feu, vêtu d'une robe de chambre, ayant ce papier entre les mains, et autres choses de cette nature. Et comment est-ce que je pourrois nier que ces mains et ce corps soient à moi, si ce n'est peut-être que je me compare à certains insensés de qui le cerveau est tellement troublé et offusqué par les noires vapeurs de la bile, qu'ils assurent constamment qu'ils sont des rois, lorsqu'ils sont très-pauvres; qu'ils sont vêtus d'or et de pourpre, lorsqu'ils sont tout nus, ou qui s'imaginent être des cruches, ou avoir un corps de verre? Mais, quoi! ce sont des

fous, et je ne serois pas moins extravagant si je me réglois sur leurs exemples.

Toutefois j'ai ici à considérer que je suis homme, et par conséquent que j'ai coutume de dormir et de me représenter en mes songes les mêmes choses, ou quelquefois de moins vraisemblables que ces insensés lorsqu'ils veillent. Combien de fois m'est-il arrivé de songer la nuit que j'étois en ce lieu, que j'étois habillé, que j'étois auprès du feu, quoique je fusse tout nu dedans mon lit! Il me semble bien à présent que ce n'est point avec des yeux endormis que je regarde ce papier; que cette tête que je branle n'est point assoupie; que c'est avec dessein et de propos délibéré que j'étends cette main et que je la sens : ce qui arrive dans le sommeil ne semble point si clair ni si distinct que tout ceci. Mais, en y pensant soigneusement, je me ressouviens d'avoir souvent été trompé en dormant par de semblables illusions, et, en m'arrêtant sur cette pensée, je vois si manifestement qu'il n'y a point d'indices certains par où l'on puisse distinguer nettement la veille d'avec le sommeil, que j'en suis tout étonné; et mon étonnement est tel qu'il est presque capable de me persuader que je dors.

Supposons donc maintenant que nous sommes endormis, et que toutes ces particularités, à savoir, que nous ouvrons les yeux, que nous branlons la tête, que nous étendons les mains, et choses semblables, ne sont que de fausses illusions; et pensons que peut-être nos mains ni tout notre corps ne sont pas tels que nous les voyons. Toutefois, il faut au moins avouer que les choses qui nous sont représentées dans le sommeil sont comme des tableaux et des peintures, qui ne peuvent être formées qu'à la ressemblance de quelque chose de réel et de véritable, et qu'ainsi, pour le moins, ces choses générales, à savoir, des yeux, une tête, des mains et tout un corps, ne sont pas choses imaginaires, mais réelles et existantes. Car de vrai les peintres, lors même qu'ils s'étudient avec le plus d'artifice à représenter des sirènes et des satyres par des figures bizarres et extraordinaires, ne peuvent toutefois leur donner des formes et

des natures entièrement nouvelles, mais font seulement un certain mélange et composition des membres de divers animaux; ou bien si peut-être leur imagination est assez extravagante pour inventer quelque chose de si nouveau que jamais on n'ait rien vu de semblable, et qu'ainsi leur ouvrage représente une chose purement feinte et absolument fausse, certes à tout le moins les couleurs dont ils les composent doivent-elles être véritables.

Et par la même raison, encore que ces choses générales, à savoir, un corps, des yeux, une tête, des mains et autres semblables, pussent être imaginaires, toutefois il faut nécessairement avouer qu'il y en a au moins quelques autres encore plus simples et plus universelles qui sont vraies et existantes, du mélange desquelles, ni plus ni moins que de celui de quelques véritables couleurs, toutes ces images des choses qui résident en notre pensée soit vraies et réelles, soit feintes et fantastiques, sont formées.

De ce genre de choses est la nature corporelle en général et son étendue; ensemble la figure des choses étendues, leur quantité ou grandeur, et leur nombre, comme aussi le lieu où elles sont, le temps qui mesure leur durée et autres semblables. C'est pourquoi peut-être que de là nous ne conclurons pas mal si nous disons que la physique, l'astronomie, la médecine, et toutes les autres sciences qui dépendent de la considération des choses composées, sont fort douteuses et incertaines; mais que l'arithmétique, la géométrie et les autres sciences de cette nature, qui ne traitent que de choses fort simples et fort générales, sans se mettre beaucoup en peine si elles sont dans la nature ou si elles n'y sont pas, contiennent quelque chose de certain et d'indubitable : car, soit que je veille ou que je dorme, deux et trois joints ensemble formeront toujours le nombre de cinq, et le carré n'aura jamais plus de quatre côtés; et il ne semble pas possible que des vérités si claires et si apparentes puissent être soupçonnées d'aucune fausseté ou d'incertitude.

Toutefois il y a longtemps que j'ai dans mon esprit une cer-

taine opinion qu'il y a un Dieu qui peut tout, et par qui j'ai été fait et créé tel que je suis. Or, que sais-je s'il n'a point fait qu'il n'y ait aucune terre, aucun ciel, aucun corps étendu, aucune figure, aucune grandeur, aucun lieu, et que néanmoins j'aie les sentiments de toutes ces choses, et que tout cela ne me semble point exister autrement que je le vois? Et même, comme je juge quelquefois que les autres se trompent dans les choses qu'ils pensent le mieux savoir, que sais-je s'il n'a point fait que je me trompe aussi toutes les fois que je fais l'addition de deux et de trois, ou que je nombre les côtés d'un carré, ou que je juge de quelque chose encore plus facile, si l'on se peut imaginer rien de plus facile que cela? Mais peut-être que Dieu n'a pas voulu que je fusse déçu de la sorte, car il est dit souverainement bon. Toutefois, si cela répugnoit à sa bonté de m'avoir fait tel que je me trompasse toujours, cela sembleroit aussi lui être contraire de permettre que je me trompe quelquefois, et néanmoins je ne puis douter qu'il ne le permette. Il y aura peut-être ici des personnes qui aimeroient mieux nier l'existence d'un Dieu si puissant que de croire que toutes les autres choses sont incertaines. Mais ne leur résistons pas pour le présent, et supposons en leur faveur que tout ce qui est dit ici d'un Dieu soit une fable : toutefois de quelque façon qu'ils supposent que je sois parvenu à l'état et à l'être que je possède, soit qu'ils l'attribuent à quelque destin ou fatalité, soit qu'ils le réfèrent au hasard, soit qu'ils veulent que ce soit par une continuelle suite et liaison des choses, ou enfin par quelque autre manière, puisque faillir et se tromper est une imperfection, d'autant moins puissant sera l'auteur qu'ils assigneront à mon origine, d'autant plus sera-t-il probable que je suis tellement imparfait que je me trompe toujours. Auxquelles raisons je n'ai certes rien à répondre; mais enfin je suis contraint d'avouer qu'il n'y a rien de tout ce que je croyois autrefois être véritable dont je ne puisse en quelque façon douter; et cela non point par inconsidération ou légèreté, mais pour des raisons très-fortes et mûrement considérées; de sorte que désormais je ne dois pas

moins soigneusement m'empêcher d'y donner créance qu'à ce qui seroit manifestement faux, si je veux trouver quelque chose de certain et d'assuré dans les sciences.

Mais il ne suffit pas d'avoir fait ces remarques, il faut encore que je prenne soin de m'en souvenir; car ces anciennes et ordinaires opinions me reviennent encore souvent en la pensée, le long et familier usage qu'elles ont eu avec moi leur donnant droit d'occuper mon esprit contre mon gré, et de se rendre presque maîtresses de ma créance; et je ne me désaccoutumerai jamais de leur déférer et de prendre confiance en elles tant que je les considérerai telles qu'elles sont en effet, c'est à savoir, en quelque façon douteuses, comme je viens de montrer, et toutefois fort probables, en sorte que l'on a beaucoup plus de raison de les croire que de les nier. C'est pourquoi je pense que je ne ferai pas mal si, prenant de propos délibéré un sentiment contraire, je me trompe moi-même, et si je feins pour quelque temps que toutes ces opinions sont entièrement fausses et imaginaires; jusqu'à ce qu'enfin ayant tellement balancé mes anciens et mes nouveaux préjugés qu'ils ne puissent faire pencher mon avis plus d'un côté que d'un autre, mon jugement ne soit plus désormais maîtrisé par de mauvais usages et détourné du droit chemin qui le peut conduire à la connoissance de la vérité. Car je suis assuré que cependant il ne peut y avoir de péril ni d'erreur en cette voie, et que je ne saurois aujourd'hui trop accorder à ma défiance, puisqu'il n'est pas maintenant question d'agir, mais seulement de méditer et de connoître.

Je supposerai donc, non pas que Dieu, qui est très-bon et qui est la souveraine source de vérité, mais qu'un certain mauvais génie, non moins rusé et trompeur que puissant, a employé toute son industrie à me tromper : je penserai que le ciel, l'air, la terre, les couleurs, les figures, les sons et toutes les autres choses extérieures ne sont rien que des illusions et rêveries dont il s'est servi pour tendre des piéges à ma crédulité; je me considérerai moi-même comme n'ayant point de mains, point

d'yeux, point de chair, point de sang; comme n'ayant aucuns sens, mais croyant faussement avoir toutes ces choses; je demeurerai obstinément attaché à cette pensée; et si, par ce moyen, il n'est pas en mon pouvoir de parvenir à la connoissance d'aucune vérité, à tout le moins il est en ma puissance de suspendre mon jugement. C'est pourquoi je prendrai garde soigneusement de ne recevoir en ma croyance aucune fausseté, et préparerai si bien mon esprit à toutes les ruses de ce grand trompeur, que, pour puissant et rusé qu'il soit, il ne me pourra jamais rien imposer.

Mais ce dessein est pénible et laborieux, et une certaine paresse m'entraîne insensiblement dans le train de ma vie ordinaire; et tout de même qu'un esclave qui jouissoit dans le sommeil d'une liberté imaginaire, lorsqu'il commence à soupçonner que sa liberté n'est qu'un songe, craint de se réveiller et conspire avec ces illusions agréables pour en être longtemps abusé, ainsi je retombe insensiblement de moi-même dans mes anciennes opinions, et j'appréhende de me réveiller de cet assoupissement, de peur que les veilles laborieuses qui auraient à succéder à la tranquillité de ce repos, au lieu de m'apporter quelque jour et quelque lumière dans la connoissance de la vérité, ne fussent pas suffisantes pour éclaircir toutes les ténèbres des difficultés qui viennent d'être agitées.

MÉDITATION DEUXIÈME

DE LA NATURE DE L'ESPRIT HUMAIN, ET QU'IL EST PLUS AISÉ A CONNOÎTRE QUE LE CORPS

La méditation que je fis hier m'a rempli l'esprit de tant de doutes qu'il n'est plus désormais en ma puissance de les oublier. Et cependant je ne vois pas de quelle façon je les pourrai résoudre; et comme si tout à coup j'étois tombé dans une eau très-

profonde, je suis tellement surpris que je ne puis ni assurer mes pieds dans le fond ni nager pour me soutenir au-dessus. Je m'efforcerai néanmoins, et suivrai derechef la même voie où j'étois entré hier en m'éloignant de tout ce en quoi je pourra imaginer le moindre doute, tout de même que si je connoissois que cela fût absolument faux, et je continuerai toujours dans ce chemin jusqu'à ce que j'aie rencontré quelque chose de certain, ou du moins, si je ne puis autre chose, jusqu'à ce que j'aie appris certainement qu'il n'y a rien au monde de certain. Archimède, pour tirer le globe terrestre de sa place et le transporter en un autre lieu, ne demandoit rien qu'un point qui fût ferme et immobile; ainsi j'aurai droit de concevoir de hautes espérances si je suis assez heureux pour trouver seulement une chose qui soit certaine et indubitable.

Je suppose donc que toutes les choses que je vois sont fausses; je me persuade que rien n'a jamais été de tout ce que ma mémoire remplie de mensonges me représente; je pense n'avoir aucun sens: je crois que le corps, la figure, l'étendue, le mouvement et le lieu ne sont que des fictions de mon esprit. Qu'est-ce donc qui pourra être estimé véritable? Peut-être rien autre chose, sinon qu'il n'y a rien au monde de certain.

Mais que sais-je s'il n'y a point quelque autre chose différente de celles que je viens de juger incertaines, de laquelle on ne puisse avoir le moindre doute? N'y a-t-il point quelque Dieu ou quelque autre puissance qui me met en esprit ces pensées? Cela n'est pas nécessaire, car peut-être que je suis capable de les produire de moi-même. Moi donc à tout le moins ne suis-je point quelque chose? Mais j'ai déjà nié que j'eusse aucuns sens ni aucun corps : j'hésite néanmoins, car que s'ensuit-il de là? Suis-je tellement dépendant du corps et des sens que je ne puisse être sans eux? Mais je me suis persuadé qu'il n'y avoit rien du tout dans le monde, qu'il n'y avoit aucun ciel, aucune terre, aucuns esprits ni aucuns corps; ne me suis-je donc pas aussi persuadé que je n'étois point? Tant s'en faut; j'étais sans doute si je me suis persuadé ou seulement si j'ai pensé quelque

chose. Mais il y a un je ne sais quel trompeur très-puissant et très-rusé qui emploie toute son industrie à me tromper toujours. Il n'y a donc point de doute que je suis, s'il me trompe; et, qu'il me trompe tant qu'il voudra, il ne saura jamais faire que je ne sois rien tant que je penserai être quelque chose. De sorte qu'après y avoir bien pensé et avoir soigneusement examiné toutes choses, enfin il faut conclure et tenir pour constant que cette proposition : Je suis, j'existe, est nécessairement vraie toutes les fois que je la prononce ou que je la conçois en mon esprit.

Mais je ne connais pas encore assez clairement quel je suis, moi qui suis certain que je suis; de sorte que désormais il faut que je prenne soigneusement garde de ne prendre pas imprudemment quelque autre chose pour moi, et ainsi de ne me point méprendre dans cette connoissance que je soutiens être plus certaine et plus évidente que toutes celles que j'ai eues auparavant. C'est pourquoi je considérerai maintenant tout de nouveau ce que je croyois être avant que j'entrasse dans ces dernières pensées; et de mes anciennes opinions je retrancherai tout ce qui peut être tant soit peu combattu par les raisons que j'ai tantôt alléguées, en sorte qu'il ne demeure précisément que cela seul qui est entièrement certain et indubitable. Qu'est-ce donc que j'ai cru être ci-devant? Sans difficulté, j'ai pensé que j'étois un homme. Mais qu'est-ce qu'un homme? Dirai-je que c'est un animal raisonnable? Non certes : car il me faudroit par après rechercher ce que c'est qu'animal et ce que c'est que raisonnable, et ainsi d'une seule question je tomberois insensiblement en une infinité d'autres plus difficiles et plus embarrassées; et je ne voudrois pas abuser du peu de temps et de loisir qui me reste en l'employant à démêler de semblables difficultés. Mais je m'arrêterai plutôt à considérer ici les pensées qui naissoient ci-devant d'elles-mêmes en mon esprit, et qui ne m'étoient inspirées que de ma seule nature lorsque je m'appliquois à la considération de mon être. Je me considérois premièrement comme ayant un visage, des mains, des bras et

toute cette machine composée d'os et de chair telle qu'elle paroît en un cadavre, laquelle je désignois par le nom de corps. Je considérois, outre cela, que je me nourrissois, que je marchois, que je sentois et que je pensois, et je rapportois toutes ces actions à l'âme; mais je ne m'arrêtois point à penser ce que c'étoit que cette âme; ou bien, si je m'y arrêtois, je m'imaginois qu'elle étoit quelque chose d'extrêmement rare et subtil, comme un vent, une flamme ou un air très-délié qui étoit insinué et répandu dans mes plus grossières parties. Pour ce qui étoit du corps, je ne doutois nullement de sa nature; mais je pensois la connoître fort distinctement, et si je l'eusse voulu expliquer suivant les notions que j'en avois alors, je l'eusse décrite en cette sorte : Par le corps, j'entends tout ce qui peut être terminé par quelque figure; qui peut être compris en quelque lieu et remplir un espace en telle sorte que tout autre corps en soit exclu; qui peut être senti, ou par l'attouchement, ou par la vue, ou par l'ouïe, ou par le goût, ou par l'odorat; qui peut être mû en plusieurs façons, non pas à la vérité par lui-même, mais par quelque chose d'étranger duquel il soit touché et dont il reçoive l'impression : car d'avoir la puissance de se mouvoir de soi-même, comme aussi de sentir ou de penser, je ne croyois nullement que cela appartînt à la nature du corps; au contraire, je m'étonnois plutôt de voir que de semblables facultés se rencontreroient en quelques-uns.

Mais moi, qui suis-je, maintenant que je suppose qu'il y a un certain génie qui est extrêmement puissant, et, si j'ose le dire, malicieux et rusé, qui emploie toutes ses forces et toute son industrie à me tromper? Puis-je assurer que j'ai la moindre chose de toutes celles que j'ai dites naguère appartenir à la nature du corps? Je m'arrête à y penser avec attention, je passe et repasse toutes ces choses en mon esprit, et je n'en rencontre aucune que je puisse dire être en moi. Il n'est pas besoin que je m'arrête à les dénombrer. Passons donc aux attributs de l'âme, et voyons s'il y en a quelqu'un qui soit en moi. Les premiers sont de me nourrir et de marcher; mais s'il est vrai que je n'ai point de

corps, il est vrai aussi que je ne puis marcher ni me nourrir. Un autre est de sentir; mais on ne peut aussi sentir sans le corps : outre que j'ai pensé sentir autrefois plusieurs choses pendant le sommeil que j'ai reconnu à mon réveil n'avoir point en effet senties. Un autre est de penser, et je trouve ici que la pensée est un attribut qui m'appartient : elle seule ne peut être détachée de moi. Je suis, j'existe : cela est certain; mais combien de temps ? Autant de temps que je pense; car peut-être même qu'il se pourroit faire, si je cessois totalement de penser, que je cesserois en même temps tout à fait d'être. Je n'admets maintenant rien qui ne soit nécessairement vrai : je ne suis donc, précisément parlant, qu'une chose qui pense, c'est-à-dire un esprit, un entendement ou une raison, qui sont des termes dont la signification m'étoit auparavant inconnue. Or je suis une chose vraie et vraiment existante; mais quelle chose? Je l'ai dit : une chose qui pense. Et quoi davantage? J'exciterai mon imagination pour voir si je ne suis point encore quelque chose de plus. Je ne suis point cet assemblage de membres que l'on appelle le corps humain, je ne suis point un air délié et pénétrant répandu dans tous ses membres; je ne suis point un vent, un souffle, une vapeur, ni rien de tout ce que je puis feindre et m'imaginer, puisque j'ai supposé que tout cela n'étoit rien, et que, sans changer cette supposition, je trouve que je ne laisse pas d'être certain que je suis quelque chose.

Mais peut-être est-il vrai que ces mêmes choses-là, que je suppose n'être point parce qu'elles me sont inconnues, ne sont point en effet différentes de moi, que je connois. Je n'en sais rien; je ne dispute pas maintenant de cela, je ne puis donner mon jugement que des choses qui me sont connues : je connois que j'existe et je cherche quel je suis, moi que je connois être. Or il est très-certain que la connoissance de mon être, ainsi précisément pris, ne dépend point des choses dont l'existence ne m'est pas encore connue; par conséquent elle ne dépend d'aucune de celles que je puis feindre par mon imagination. Et même ces termes de feindre et d'imaginer m'avertissent de mon erreur; car je fein-

drois en effet si je m'imaginois être quelque chose, puisque imaginer n'est rien autre chose que contempler la figure ou l'image d'une chose corporelle : or je sais déjà certainement que je suis, et que tout ensemble il se peut faire que toutes ces images-là, et généralement toutes les choses qui se rapportent à la nature du corps, ne soient que des songes ou des chimères. En suite de quoi je vois clairement que j'ai aussi peu de raison en disant : J'exciterai mon imagination pour connoître plus distinctement quel je suis, que si je disois : Je suis maintenant éveillé, et j'aperçois quelque chose de réel et de véritable; mais, parce que je ne l'aperçois pas encore assez nettement, je m'endormirai tout exprès, afin que mes songes me représentent cela même avec plus de vérité et d'évidence. Et, partant, je connois manifestement que rien de tout ce que je puis comprendre par le moyen de l'imagination n'appartient à cette connoissance que j'ai de moi-même, et qu'il est besoin de rappeler et détourner son esprit de cette façon de concevoir, afin qu'il puisse lui-même connoître bien distinctement sa nature.

Mais qu'est-ce donc que je suis? Une chose qui pense. Qu'est-ce qu'une chose qui pense? C'est une chose qui doute, qui entend, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi et qui sent. Certes, ce n'est pas peu si toutes ces choses appartiennent à ma nature. Mais pourquoi n'y appartiendroient-elles pas? Ne suis-je pas celui-là même qui maintenant doute presque de tout, qui néanmoins entend et conçoit certaines choses, qui assure et affirme celles-là seules être véritables, qui nie toutes les autres, qui veut et désire d'en connoître davantage, qui ne veut pas être trompé, qui imagine beaucoup de choses, même quelquefois en dépit que j'en aie, et qui en sent aussi beaucoup, comme par l'entremise des organes du corps? Y a-t-il rien de tout cela qui ne soit aussi véritable qu'il est certain que je suis et que j'existe, quand même je dormirois toujours et que celui qui m'a donné l'être se serviroit de toute son industrie pour m'abuser? Y a-t-il aussi aucun de ces attributs qui puisse être distingué de ma pensée ou qu'on puisse dire

être séparé de moi-même? Car il est de soi si évident que c'est moi qui doute, qui entends et qui désire, qu'il n'est pas ici besoin de rien ajouter pour l'expliquer. Et j'ai aussi certainement la puissance d'imaginer; car encore qu'il puisse arriver (comme j'ai supposé auparavant) que les choses que j'imagine ne soient pas vraies, néanmoins cette puissance d'imaginer ne laisse pas d'être réellement en moi et fait partie de ma pensée. Enfin je suis le même qui sent, c'est-à-dire qui aperçoit certaines choses comme par les organes des sens, puisqu'en effet je vois de la lumière, j'entends du bruit, je sens de la chaleur. Mais l'on me dira que ces apparences-là sont fausses et que je dors. Qu'il soit ainsi : toutefois, à tout le moins, il est certain qu'il me semble que je vois de la lumière, que j'entends du bruit et que je sens de la chaleur; cela ne peut être faux, et c'est proprement ce qui en moi s'appelle sentir, et cela précisément n'est rien autre chose que penser. D'où je commence à connoître quel je suis avec un peu plus de clarté et de distinction que ci-devant.

Mais néanmoins il me semble encore et je ne puis m'empêcher de croire que les choses corporelles dont les images se forment par la pensée, qui tombent sous les sens, et que les sens mêmes examinent, ne soient beaucoup plus distinctement connues que cette je ne sais quelle partie de moi-même qui ne tombe point sous l'imagination : quoiqu'en effet cela soit bien étrange de dire que je connoisse et comprenne plus distinctement des choses dont l'existence me paroît douteuse, qui me sont inconnues et qui ne m'appartiennent point, que celles de la vérité desquelles je suis persuadé, qui me sont connues, et qui appartiennent à ma propre nature, et en un mot que moi-même. Mais je vois bien ce que c'est; mon esprit est un vagabond qui se plaît à s'égarer, et qui ne sauroit encore souffrir qu'on le retienne dans de justes bornes de la vérité. Lâchons-lui donc encore une fois la bride, et, lui donnant toute sorte de liberté, permettons-lui de considérer les objets qui lui paroissent au dehors, afin que, venant ci-après à la retirer doucement et

à propos, et à l'arrêter sur la considération de son être et des choses qu'il trouve en lui, il se laisse après cela plus facilement régler et conduire.

Considérons donc maintenant les choses que l'on estime vulgairement être les plus faciles de toutes à connoître, et que l'on croit aussi être le plus distinctement connues, c'est à savoir, les corps que nous touchons et que nous voyons : non pas à la vérité les corps en général, car ces notions générales sont d'ordinaire un peu plus confuses; mais considérons-en un en particulier. Prenons, par exemple, ce morceau de cire : il vient tout fraîchement d'être tiré de la ruche, il n'a pas encore perdu la douceur du miel qu'il contenoit, il retient encore quelque chose de l'odeur des fleurs dont il a été recueilli; sa couleur, sa figure, sa grandeur, sont apparentes; il est dur, il est froid, il est maniable, et si vous frappez dessus il rendra quelque son. Enfin toutes les choses qui peuvent distinctement faire connoître un corps se rencontrent en celui-ci. Mais voici que pendant que je parle on l'approche du feu : ce qui y restoit de saveur s'exhale, l'odeur s'évapore, sa couleur se change, sa figure se perd, sa grandeur augmente, il devient liquide, il s'échauffe, à peine le peut-on manier, et quoique l'on frappe dessus il ne rendra plus aucun son. La même cire demeure-t-elle encore après ce changement? Il faut avouer qu'elle demeure; personne n'en doute, personne ne juge autrement. Qu'est-ce donc que l'on connoissoit en ce morceau de cire avec tant de distinction? Certes ce ne peut être rien de tout ce que j'y ai remarqué par l'entremise des sens, puisque toutes les choses qui tomboient sous le goût, sous l'odorat, sous la vue, sous l'attouchement et sous l'ouïe, se trouvent changées, et que cependant la même cire demeure. Peut-être étoit-ce ce que je pense maintenant, à savoir, que cette cire n'étoit pas ni cette douceur de miel, ni cette agréable odeur de fleurs, ni cette blancheur, ni cette figure, ni ce son ; mais seulement un corps qui un peu auparavant me paroissoit sensible sous ces formes, et qui maintenant se fait sentir sous d'autres. Mais qu'est-ce, précisément parlant, que j'imagine lorsque je la

conçois en cette sorte? Considérons-le attentivement, et, retranchant toutes les choses qui n'appartiennent point à la cire, voyons ce qui reste. Certes il ne demeure rien que quelque chose d'étendu, de flexible et de muable. Or qu'est-ce que cela, flexible et muable? N'est-ce pas que j'imagine que cette cire étant ronde est capable de devenir carrée, et de passer du carré en une figure triangulaire? Non certes, ce n'est pas cela, puisque je la conçois capable de recevoir une infinité de semblables changements; et je ne saurois néanmoins parcourir cette infinité par mon imagination, et par conséquent cette conception que j'ai de la cire ne s'accomplit pas par la faculté d'imaginer. Qu'est-ce maintenant que cette extension? N'est-elle pas aussi inconnue? car elle devient plus grande quand la cire se fond, plus grande quand elle bout, et plus grande encore quand la chaleur augmente; et je ne concevrois pas clairement et selon la vérité ce que c'est que de la cire, si je pensois que même ce morceau que nous considérons est capable de recevoir plus de variété selon l'extension que je n'en ai jamais imaginé. Il faut donc demeurer d'accord que je ne saurois pas même comprendre par l'imagination ce que c'est que ce morceau de cire, et qu'il n'y a que mon entendement seul qui le comprenne. Je dis ce morceau de cire en particulier; car pour la cire en général, il est encore plus évident. Mais quel est ce morceau de cire qui ne peut être compris que par l'entendement ou par l'esprit? Certes c'est le même que je vois, que je touche, que j'imagine, et enfin c'est le même que j'ai toujours cru que c'étoit au commencement. Or, ce qui est ici grandement à remarquer, c'est que ma perception n'est point une vision, ni un attouchement, ni une imagination, et ne l'a jamais été, quoiqu'il le semblât ainsi auparavant, mais seulement une inspection de l'esprit, laquelle peut être imparfaite et confuse comme elle étoit auparavant, ou bien claire et distincte comme elle est à présent, selon que mon attention se porte plus ou moins aux choses qui sont en elle, et dont elle est composée.

Cependant je ne me saurois trop étonner quand je considère

combien mon esprit a de faiblesse et de pente qui le porte insensiblement dans l'erreur. Car encore que sans parler je considère tout cela en moi-même, les paroles toutefois m'arrêtent, et je suis presque déçu par les termes du langage ordinaire; car nous disons que nous voyons la même cire si elle est présente, et non pas que nous jugeons que c'est la même, de ce qu'elle a même couleur et même figure : d'où je voudrois presque conclure que l'on connoît la cire par la vision des yeux, et non par la seule inspection de l'esprit; si par hasard je ne regardois d'une fenêtre des hommes qui passent dans la rue, à la vue desquels je ne manque pas de dire que je vois des hommes, tout de même que je dis que je vois de la cire, et cependant que vois-je de cette fenêtre, sinon des chapeaux et des manteaux qui pourroient couvrir des machines artificielles qui ne se remueroient que par ressort? Mais je juge que ce sont des hommes, et ainsi je comprends, par la seule puissance de juger qui réside en mon esprit, ce que je croyois voir de mes yeux.

Un homme qui tâche d'élever sa connoissance au delà du commun doit avoir honte de tirer des occasions de douter des formes de parler que le vulgaire a inventées : j'aime mieux passer outre, et considérer si je concevois avec plus d'évidence et de perfection ce que c'étoit que de la cire lorsque je l'ai d'abord aperçue et que j'ai cru la connoître par le moyen des sens extérieurs, ou à tout le moins par le sens commun, ainsi qu'ils appellent, c'est-à-dire par la faculté imaginative, que je ne la conçois à présent, après avoir plus soigneusement examiné ce qu'elle est et de quelle façon elle peut être connue. Certes il seroit ridicule de mettre cela en doute. Car qu'y avoit-il dans cette première perception qui fût distinct? qu'y avoit-il qui ne semblât pouvoir tomber en même sorte dans le sens du moindre des animaux? Mais quand je distingue la cire d'avec ses formes extérieures, et que, tout de même que si je lui avois ôté ses vêtements, je la considère toute nue, il est certain que, bien qu'il se puisse encore rencontrer quelque erreur dans mon jugement, je ne la puis néanmoins concevoir de cette sorte sans un esprit humain.

Mais enfin que dirai-je de cet esprit, c'est-à-dire de moi-même? car jusqu'ici je n'admets en moi rien autre chose que l'esprit. Quoi donc! moi qui semble concevoir avec tant de netteté et de distinction ce morceau de cire, ne me connois-je pas moi-même, non-seulement avec bien plus de vérité et de certitude, mais encore avec beaucoup plus de distinction et de netteté? car si je juge que la cire est ou existe de ce que je la vois, certes il suit bien plus évidemment que je suis ou que j'existe moi-même de ce que je la vois : car il se peut faire que ce que je vois ne soit pas en effet de la cire; il se peut faire aussi que je n'aie pas même des yeux pour voir aucune chose; mais il ne se peut faire que, lorsque je vois, ou, ce que je ne distingue point, lorsque je pense voir, moi qui pense, ne sois quelque chose. De même, si je juge que la cire existe de ce que je la touche, il s'ensuivra encore la même chose, à savoir, que je suis; et si je le juge de ce que mon imagination, ou quelque autre cause que ce soit, me le persuade, je conclurai toujours la même chose. Et ce que j'ai remarqué ici de la cire se peut appliquer à toutes les autres choses qui me sont extérieures et qui se rencontrent hors de moi. Et, de plus, si la notion ou perception de la cire m'a semblé plus nette et plus distincte après que non-seulement la vue ou le toucher, mais encore beaucoup d'autres causes me l'ont rendue plus manifeste, avec combien plus d'évidence, de distinction et de netteté faut-il avouer que je me connois à présent moi-même, puisque toutes les raisons qui servent à connoître et concevoir la nature de la cire, ou de quelque autre corps que ce soit, prouvent beaucoup mieux la nature de mon esprit; et il se rencontre encore tant d'autres choses en l'esprit même qui peuvent contribuer à l'éclaircissement de sa nature, que celles qui dépendent du corps, comme celles-ci, ne méritent quasi pas d'être mises en compte!

Mais enfin me voici insensiblement revenu où je voulois; car, puisque c'est une chose qui m'est à présent manifeste, que les corps mêmes ne sont pas proprement connus par les sens ou par la faculté d'imaginer, mais par le seul entendement, et

qu'ils ne sont pas connus de ce qu'ils sont vus ou touchés, mais seulement de ce qu'ils sont entendus ou bien compris par la pensée, je vois clairement qu'il n'y a rien qui me soit plus facile à connoître que mon esprit. Mais, parce qu'il est malaisé de se défaire si promptement d'une opinion à laquelle on s'est accoutumé de longue main, il sera bon que je m'arrête un peu en cet endroit, afin que par la longueur de ma méditation j'imprime plus profondément en ma mémoire cette nouvelle connoissance.

MÉDITATION TROISIÈME

DE DIEU; QU'IL EXISTE

Je fermerai maintenant les yeux, je boucherai mes oreilles, je détournerai tous mes sens, j'effacerai même de ma pensée toutes les images des choses corporelles, ou du moins, parce qu'à peine cela se peut-il faire, je les réputerai comme vaines et comme fausses; et ainsi m'entretenant seulement moi-même, et considérant mon intérieur, je tâcherai de me rendre peu à peu plus connu et plus familier à moi-même. Je suis une chose qui pense, c'est-à-dire qui doute, qui affirme, qui nie, qui connoît peu de choses, qui en ignore beaucoup, qui aime, qui hait, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent; car, ainsi que j'ai remarqué ci-devant, quoique les choses que je sens et que j'imagine ne soient peut-être rien du tout hors de moi et en elles-mêmes, je suis néanmoins assuré que ces façons de penser que j'appelle sentiments et imaginations, en tant seulement qu'elles sont des façons de penser, résident et se rencontrent certainement en moi. Et dans ce peu que je viens de dire, je crois avoir rapporté tout ce que je sais véritablement, ou du moins tout ce que jusques ici j'ai remarqué que je savois. Maintenant, pour tâcher d'étendre ma connoissance plus avant, j'u-

serai de circonspection, et considérerai avec soin si je ne pourrai point encore découvrir en moi quelques autres choses que je n'ai point encore jusques ici aperçues. Je suis assuré que je suis une chose qui pense; mais ne sais-je donc pas aussi ce qui est requis pour me rendre certain de quelque chose? Certes, dans cette première connoissance, il n'y a rien qui m'assure de la vérité que la claire et distincte perception de ce que je dis, laquelle de vrai ne serait pas suffisante pour m'assurer que ce que je dis est vrai, s'il pouvoit jamais arriver qu'une chose que je concevrois ainsi clairement et distinctement se trouvât fausse : et partant il me semble que déjà je puis établir pour règle générale que toutes les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies.

Toutefois j'ai reçu et admis ci-devant plusieurs choses comme très-certaines et très-manifestes, lesquelles néanmoins j'ai reconnues par après être douteuses et incertaines. Quelles étoient donc ces choses-là? C'étoient la terre, le ciel, les astres, et toutes les autres choses que j'apercevois par l'entremise de mes sens. Or, qu'est-ce que je concevois clairement et distinctement en elles? Certes rien autre chose sinon que les idées ou les pensées de ces choses-là se présentoient à mon esprit. Et encore à présent je ne nie pas que ces idées ne se rencontrent en moi. Mais il y avait encore une autre chose que j'assurois, et qu'à cause de l'habitude que j'avois à la croire je pensois apercevoir très-clairement, quoique véritablement je ne l'aperçusse point, à savoir, qu'il y avoit des choses hors de moi d'où procédoient ces idées, et auxquelles elles étoient tout à fait semblables : et c'étoit en cela que je me trompois; ou si peut-être je jugeois selon la vérité, ce n'étoit aucune connoissance que j'eusse qui fût cause de la vérité de mon jugement.

Mais lorsque je considérois quelque chose de fort simple et de fort facile touchant l'arithmétique et la géométrie, par exemple, que deux et trois joints ensemble produisent le nombre cinq, et autres choses semblables, ne les concevois-je pas au moins assez clairement pour assurer qu'elles étoient vraies? Certes si

j'ai jugé depuis qu'on pouvoit douter de ces choses, ce n'a point été pour autre raison que parce qu'il me venoit en l'esprit que peut-être quelque Dieu avoit pu me donner une telle nature que je me trompasse même touchant les choses qui me semblent les plus manifestes. Or toutes les fois que cette opinion ci-devant conçue de la souveraine puissance d'un Dieu se présente à ma pensée, je suis contraint d'avouer qu'il lui est facile, s'il le veut, de faire en sorte que je m'abuse même dans les choses que je crois connoître avec une évidence très-grande; et au contraire, toutes les fois que je me tourne vers les choses que je pense concevoir fort clairement, je suis tellement persuadé par elles, que de moi-même je me laisse emporter à ces paroles: Me trompe qui pourra, si est-ce qu'il ne sauroit jamais faire que je ne sois rien tandis que je penserai être quelque chose, ou que quelque jour il soit vrai que je n'aie jamais été, étant vrai maintenant que je suis, ou bien que deux et trois joints ensemble fassent plus ni moins que cinq, ou choses semblables que je vois clairement ne pouvoir être d'autre façon que je les conçois.

Et, certes, puisque je n'ai aucune raison de croire qu'il y ait quelque Dieu qui soit trompeur, et même que je n'ai pas encore considéré celles qui prouvent qu'il y a un Dieu, la raison de douter qui dépend seulement de cette opinion est bien légère, et pour ainsi dire métaphysique. Mais afin de la pouvoir tout à fait ôter, je dois examiner s'il y a un Dieu sitôt que l'occasion s'en présentera; et si je trouve qu'il y en ait un, je dois aussi examiner s'il peut être trompeur: car sans la connoissance de ces deux vérités, je ne vois pas que je puisse jamais être certain d'aucune chose. Et afin que je puisse avoir occasion d'examiner cela sans interrompre l'ordre de méditer que je me suis proposé, qui est de passer pas degrés des notions que je trouverai les premières en mon esprit à celles que j'y pourrai trouver par après, il faut ici que je divise toutes mes pensées en certains genres, et que je considère dans lesquels de ces genres il y a proprement de la vérité ou de l'erreur.

Entre mes pensées, quelques-unes sont comme les images des choses, et c'est à celles-là seules que convient proprement le nom d'idée : comme lorsque je me représente un homme, ou une chimère, ou le ciel, ou un ange, ou Dieu même. D'autres, outre cela, ont quelques autres formes : comme lorsque je veux, que je crains, que j'affirme ou que je nie, je conçois bien alors quelque chose comme le sujet de l'action de mon esprit, mais j'ajoute aussi quelque autre chose par cette action à l'idée que j'ai de cette chose-là ; et, de ce genre de pensées, les unes sont appelées volontés ou affections, et les autres jugements.

Maintenant, pour ce qui concerne les idées, si on les considère seulement en elles-mêmes et qu'on ne les rapporte point à quelque autre chose, elles ne peuvent, à proprement parler, être fausses; car soit que j'imagine une chèvre ou une chimère, il n'est pas moins vrai que j'imagine l'une que l'autre. Il ne faut pas craindre aussi qu'il se puisse rencontrer de la fausseté dans les affections ou volontés : car encore que je puisse désirer des choses mauvaises, ou même qui ne furent jamais, toutefois il n'est pas pour cela moins vrai que je les désire. Ainsi il ne reste plus que les seuls jugements, dans lesquels je dois prendre garde soigneusement de ne me point tromper. Or la principale erreur et la plus ordinaire qui s'y puisse rencontrer consiste en ce que je juge que les idées qui sont en moi sont semblables ou conformes à des choses qui sont hors de moi : car certainement si je considérois seulement les idées comme de certains modes ou façons de ma pensée, sans les vouloir rapporter à quelque autre chose d'extérieur, à peine me pourroient-elles donner occasion de faillir.

Or, entre ces idées, les unes me semblent être nées avec moi, les autres être étrangères et venir de dehors, et les autres être faites et inventées par moi-même. Car que j'aie la faculté de concevoir ce que c'est qu'on nomme en général une chose, ou une vérité, ou une pensée, il me semble que je ne tiens point cela d'ailleurs que de ma nature propre ; mais si j'ois maintenant quelque bruit, si je vois le soleil, si je sens de la chaleur, jus-

qu'à cette heure, j'ai jugé que ces sentiments procédoient de quelques choses qui existent hors de moi, et enfin il me semble que les sirènes, les hippogriffes et toutes les autres semblables chimères sont des fictions et inventions de mon esprit. Mais aussi peut-être me puis-je persuader que toutes ces idées sont du genre de celles que j'appelle étrangères et qui viennent de dehors, ou bien qu'elles sont toutes nées avec moi, ou bien qu'elles ont toutes été faites par moi : car je n'ai point encore clairement découvert leur véritable origine. Et ce que j'ai principalement à faire en cet endroit est de considérer, touchant celles qui me semblent venir de quelques objets qui sont hors de moi, quelles sont les raisons qui m'obligent à les croire semblables à ces objets.

La première de ces raisons est qu'il me semble que cela m'est enseigné par la nature; et la seconde, que j'expérimente en moi-même que ces idées ne dépendent point de ma volonté : car souvent elles se présentent à moi malgré moi, comme maintenant, soit que je le veuille, soit que je ne le veuille pas, je sens de la chaleur, et pour cela je me persuade que ce sentiment ou bien cette idée de la chaleur est produite en moi par une chose différente de moi, à savoir, par la chaleur du feu auprès duquel je suis assis. Et je ne vois rien qui me semble plus raisonnable que de juger que cette chose étrangère envoie et imprime en moi sa ressemblance plutôt qu'aucune autre chose.

Maintenant il faut que je voie si ces raisons sont assez fortes et convaincantes. Quand je dis qu'il me semble que cela m'est enseigné par la nature, j'entends seulement par ce mot de nature une certaine inclination qui me porte à le croire, et non pas une lumière naturelle qui me fasse connoître que cela est véritable. Or ces deux façons de parler diffèrent beaucoup entre elles; car je ne saurois rien révoquer en doute de ce que la lumière naturelle me fait voir être vrai, ainsi qu'elle m'a tantôt fait voir que de ce que je doutois je pouvois conclure que j'étois : d'autant que je n'ai en moi aucune autre faculté ou puissance pour distinguer le vrai d'avec le faux qui me puisse enseigner

que ce que cette lumière me montre comme vrai ne l'est pas, et à qui je me puisse tant fier qu'à elle. Mais pour ce qui est des inclinations qui me semblent aussi m'être naturelles, j'ai souvent remarqué, lorsqu'il a été question de faire choix entre les vertus et les vices, qu'elles ne m'ont pas moins porté au mal qu'au bien; c'est pourquoi je n'ai pas sujet de les suivre non plus en ce qui regarde le vrai et le faux. Et pour l'autre raison, qui est que ces idées doivent venir d'ailleurs, puisqu'elles ne dépendent pas de ma volonté, je ne la trouve non plus convaincante. Car tout de même que ces inclinations dont je parlois tout maintenant se trouvent en moi, nonobstant qu'elles ne s'accordent pas toujours avec ma volonté, ainsi peut-être qu'il y a en moi quelque faculté ou puissance propre à produire ces idées sans l'aide d'aucunes choses extérieures, bien qu'elle ne me soit pas encore connue; comme en effet il m'a toujours semblé jusques ici que lorsque je dors, elles se forment ainsi en moi sans l'aide des objets qu'elles représentent. Et enfin, encore que je demeurasse d'accord qu'elles sont causées par ces objets, ce n'est pas une conséquence nécessaire qu'elles doivent leur être semblables. Au contraire, j'ai souvent remarqué en beaucoup d'exemples qu'il y avoit une grande différence entre l'objet et son idée; comme, par exemple, je trouve en moi deux idées du soleil toutes diverses : l'une tire son origine des sens, et doit être placée dans le genre de celles que j'ai dites ci-dessus venir de dehors, par laquelle il me paraît extrêmement petit; l'autre est prise des raisons de l'astronomie, c'est-à-dire de certaines notions nées avec moi, ou enfin est formée par moi-même de quelque sorte que ce puisse être, par laquelle il me paroît plusieurs fois plus grand que toute la terre. Certes, ces deux idées que je conçois du soleil ne peuvent pas être toutes deux semblables au même soleil; et la raison me fait croire que celle qui vient immédiatement de son apparence est celle qui lui est le plus dissemblable. Tout cela me fait assez connoître que jusques à cette heure ce n'a point été par un jugement certain et prémédité, mais seulement par une aveugle

et téméraire impulsion, que j'ai cru qu'il y avoit des choses hors de moi, et différentes de mon être, qui, par les organes de mes sens, ou par quelque autre moyen que ce puisse être, envoyoient en moi leurs idées ou images, et y imprimoient leurs ressemblances.

Mais il se présente encore une autre voie pour rechercher si, entre les choses dont j'ai en moi les idées, il y en a quelques-unes qui existent hors de moi, à savoir : si ces idées sont prises en tant seulement que ce sont de certaines façons de penser, je ne reconnois entre elles aucune différence ou inégalité, et toutes me semblent procéder de moi d'une même façon; mais les considérant comme des images, dont les unes représentent une chose et les autres une autre, il est évident qu'elles sont fort différentes les unes des autres. Car, en effet, celles qui me représentent des substances sont sans doute quelque chose de plus, et contiennent en soi, pour ainsi parler, plus de réalité objective, c'est-à-dire participent par représentation à plus de degrés d'être ou de perfection que celles qui me représentent seulement des modes ou accidents. De plus, celle par laquelle je conçois un Dieu souverain, éternel, infini, immuable, tout connoissant, tout-puissant, et créateur universel de toutes les choses qui sont hors de lui; celle-là, dis-je, a certainement en soi plus de réalité objective que celles par qui les substances finies me sont représentées.

Maintenant c'est une chose manifeste par la lumière naturelle qu'il doit y avoir pour le moins autant de réalité dans la cause efficiente et totale que dans son effet : car d'où est-ce que l'effet peut tirer sa réalité, sinon de sa cause? et comment cette cause la lui pourrait-elle communiquer, si elle ne l'avoit en elle-même? Et de là il suit non-seulement que le néant ne sauroit produire aucune chose, mais aussi que ce qui est plus parfait, c'est-à-dire qui contient en soi plus de réalité, ne peut être une suite et une dépendance du moins parfait : et cette vérité n'est pas seulement claire et évidente dans les effets qui ont cette réalité que les philosophes appellent actuelle ou formelle,

mais aussi dans les idées où l'on considère seulement la réalité qu'ils nomment objective : par exemple, la pierre qui n'a point encore été, non-seulement ne peut pas maintenant commencer d'être si elle n'est produite par une chose qui possède en soi formellement ou éminemment tout ce qui entre en la composition de la pierre, c'est-à-dire qui contienne en soi les mêmes choses ou d'autres plus excellentes que celles qui sont dans la pierre; et la chaleur ne peut être produite dans un sujet qui en étoit auparavant privé, si ce n'est par une chose qui soit d'un ordre, d'un degré ou d'un genre au moins aussi parfait que la chaleur et ainsi des autres. Mais encore, outre cela, l'idée de la chaleur ou de la pierre ne peut pas être en moi, si elle n'y a été mise par quelque cause qui contienne en soi pour le moins autant de réalité que j'en conçois dans la chaleur ou dans la pierre : car encore que cette cause-là ne transmette en mon idée aucune chose de sa réalité actuelle ou formelle, on ne doit pas pour cela s'imaginer que cette cause doive être moins réelle; mais on doit savoir que toute idée étant un ouvrage de l'esprit, sa nature est telle qu'elle ne demande de soi aucune autre réalité formelle que celle qu'elle reçoit et emprunte de la pensée ou de l'esprit, dont elle est seulement un mode, c'est-à-dire une manière ou façon de penser. Or, afin qu'une idée contienne une telle réalité objective plutôt qu'une autre, elle doit sans doute avoir cela de quelque cause dans laquelle il se rencontre pour le moins autant de réalité formelle que cette idée contient de réalité objective; car si nous supposons qu'il se trouve quelque chose dans une idée qui ne se rencontre pas dans sa cause, il faut donc qu'elle tienne cela du néant. Mais, pour imparfaite que soit cette façon d'être par laquelle une chose est objectivement ou par représentation dans l'entendement par son idée, certes on ne peut pas néanmoins dire que cette façon et manière-là d'être ne soit rien, ni par conséquent que cette idée tire son origine du néant. Et je ne dois pas aussi m'imaginer que, la réalité que je considère dans mes idées n'étant qu'objective, il n'est pas nécessaire que la même réalité

soit formellement ou actuellement dans les causes de ces idées, mais qu'il suffit qu'elle soit aussi objectivement en elles : car, tout ainsi que cette manière d'être objectivement appartient aux idées de leur propre nature, de même aussi la manière ou la façon d'être formellement appartient aux causes de ces idées (à tout le moins aux premières et principales) de leur propre nature. Et encore qu'il puisse arriver qu'une idée donne naissance à une autre idée, cela ne peut pas toutefois être à l'infini; mais il faut à la fin parvenir à une première idée, dont la cause soit comme un patron ou un original dans lequel toute la réalité ou perfection soit contenue formellement et en effet, qui se rencontre seulement objectivement ou par représentation dans ces idées. En sorte que la lumière naturelle me fait connoître évidemment que les idées sont en moi comme des tableaux ou des images qui peuvent à la vérité facilement déchoir de la perfection des choses dont elles ont été tirées, mais qui ne peuvent jamais rien contenir de plus grand ou de plus parfait.

Et d'autant plus longuement et soigneusement j'examine toutes ces choses, d'autant plus clairement et distinctement je connois qu'elles sont vraies. Mais, enfin, que conclurai-je de tout cela? C'est à savoir que, si la réalité ou perfection objective de quelqu'une de mes idées est telle que je connoisse clairement que cette même réalité ou perfection n'est point en moi, ni formellement ni éminemment, et que, par conséquent, je ne puis moi-même en être la cause, il suit de là nécessairement que je ne suis pas seul dans le monde, mais qu'il y a encore quelque autre chose qui existe et qui est la cause de cette idée; au lieu que, s'il ne se rencontre point en moi de telle idée, je n'aurai aucun argument qui me puisse convaincre et rendre certain de l'existence d'aucune autre chose que de moi-même; car je les ai tous soigneusement recherchés, et je n'en ai pu trouver aucun autre jusqu'à présent.

Or, entre toutes ces idées qui sont en moi, outre celle qui me représente moi-même à moi-même, de laquelle il ne peut y avoir ici aucune difficulté, il y en a une autre qui me représente

un Dieu; d'autres, des choses corporelles et inanimées; d'autres, des anges; d'autres, des animaux, et d'autres enfin qui me représentent des hommes semblables à moi. Mais pour ce qui regarde les idées qui me représentent d'autres hommes, ou des animaux, ou des anges, je conçois facilement qu'elles peuvent être formées par le mélange et la composition des autres idées que j'ai des choses corporelles et de Dieu, encore que hors de moi il n'y eût point d'autres hommes dans le monde, ni aucuns animaux, ni aucuns anges. Et pour ce qui regarde les idées des choses corporelles, je n'y reconnois rien de si grand ni de si excellent qui ne me semble pouvoir venir de moi-même; car si je les considère de plus près, et si je les examine de la même façon que j'examinai hier l'idée de la cire, je trouve qu'il ne s'y rencontre que fort peu de choses que je conçoive clairement et distinctement, à savoir, la grandeur ou bien l'extension en longueur, largeur ou profondeur, la figure qui résulte de la terminaison de cette extension, la situation que les corps diversement figurés gardent entre eux, et le mouvement ou le changement de cette situation; auxquelles on peut ajouter la substance, la durée et le nombre. Quant aux autres choses, comme la lumière, les couleurs, les sons, les odeurs, les saveurs, la chaleur, le froid, et les autres qualités qui tombent sous l'attouchement, elles se rencontrent dans ma pensée avec tant d'obscurité et de confusion, que j'ignore même si elles sont vraies ou fausses, c'est-à-dire si les idées que je conçois de ces qualités sont en effet les idées de quelques choses réelles, ou bien si elles ne me représentent que des êtres chimériques qui ne peuvent exister. Car, encore que j'aie remarqué ci-devant qu'il n'y a que dans les jugements que se puisse rencontrer la vraie et formelle fausseté, il se peut néanmoins trouver dans les idées une certaine fausseté matérielle, à savoir, lorsqu'elles représentent ce qui n'est rien comme si c'étoit quelque chose. Par exemple, les idées que j'ai du froid et de la chaleur sont si peu claires et si peu distinctes, qu'elles ne me sauroient apprendre si le froid est seulement une privation de la chaleur, ou la chaleur une priva-

tion du froid ; ou bien si l'une et l'autre sont des qualités réelles, ou si elles ne le sont pas : et d'autant que, les idées étant comme des images, il n'y en peut avoir aucune qui ne nous semble représenter quelque chose ; s'il est vrai de dire que le froid ne soit autre chose qu'une privation de la chaleur, l'idée qui me le représente comme quelque chose de réel et de positif ne sera pas mal à propos appelée fausse, et ainsi des autres. Mais, à dire le vrai, il n'est pas nécessaire que je leur attribue d'autre auteur que moi-même : car si elles sont fausses, c'est-à-dire si elles représentent des choses qui ne sont point, la lumière naturelle me fait connoître qu'elles procèdent du néant, c'est-à-dire qu'elles ne sont en moi que parce qu'il manque quelque chose à ma nature, et qu'elle n'est pas toute parfaite ; et si ces idées sont vraies, néanmoins, parce qu'elles me font paroître si peu de réalité que même je ne saurois distinguer la chose représentée d'avec le non-être, je ne vois pas pourquoi je ne pourrois point en être l'auteur.

Quant aux idées claires et distinctes que j'ai des choses corporelles, il y en a quelques-unes qu'il me semble avoir pu tirer de l'idée que j'ai de moi-même, comme celles que j'ai de la substance, de la durée, du nombre, et d'autres choses semblables. Car lorsque je pense que la pierre est une substance ou bien une chose qui de soi est capable d'exister, et que je suis aussi moi-même une substance, quoique je conçoive bien que je suis une chose qui pense et non étendue, et que la pierre au contraire est une chose étendue et qui ne pense point, et qu'ainsi entre ces deux conceptions il se rencontre une notable différence ; toutefois elles semblent convenir en ce point qu'elles représentent toutes deux des substances. De même, quand je pense que je suis maintenant, et que je me ressouviens outre cela d'avoir été autrefois, et que je conçois plusieurs diverses pensées dont je connois le nombre, alors j'acquiers en moi les idées de la durée et du nombre, lesquelles, par après, je puis transférer à toutes les autres choses que je voudrai. Pour ce qui est des autres qualités dont les idées des choses corporelles sont

composées, à savoir, l'étendue, la figure, la situation et le mouvement, il est vrai qu'elles ne sont point formellement en moi, puisque je ne suis qu'une chose qui pense; mais parce que ce sont seulement de certains modes de la substance, et que je suis moi-même une substance, il semble qu'elles puissent être contenues en moi éminemment.

Partant il ne reste que la seule idée de Dieu, dans laquelle il faut considérer s'il y a quelque chose qui n'ait pu venir de moi-même. Par le nom de Dieu j'entends une substance infinie, éternelle, immuable, indépendante, toute connoissance, toute-puissante; et par laquelle moi-même et toutes les autres choses qui sont (s'il est vrai qu'il y en ait qui existent) ont été créées et produites. Or ces avantages sont si grands et si éminents, que plus attentivement je les considère, et moins je me persuade que l'idée que j'en ai puisse tirer son origine de moi seul. Et, par conséquent, il faut nécessairement conclure de tout ce que j'ai dit auparavant que Dieu existe : car encore que l'idée de la substance soit en moi de cela même que je suis une substance, je n'aurois pas néanmoins l'idée d'une substance infinie, moi qui suis un être fini, si elle n'avoit été mise en moi par quelque substance qui fût véritablement infinie.

Et je ne me dois pas imaginer que je ne conçois pas l'infini par une véritable idée, mais seulement par la négation de ce qui est fini, de même que je comprends le repos et les ténèbres par la négation du mouvement et de la lumière : puisqu'au contraire, je vois manifestement qu'il se rencontre plus de réalité dans la substance infinie que dans la substance finie, et partant que j'ai en quelque façon premièrement en moi la notion de l'infini que du fini, c'est-à-dire de Dieu que de moi-même : car comment seroit-il possible que je pusse connoître que je doute et que je désire, c'est-à-dire qu'il me manque quelque chose et que je ne suis pas tout parfait, si je n'avois en moi aucune idée d'un être plus parfait que le mien, par la comparaison duquel je connoîtrois les défauts de ma nature?

Et l'on ne peut pas dire que peut-être cette idée de Dieu est

matériellement fausse, et par conséquent que je la puis tenir du néant, c'est-à-dire qu'elle peut être en moi pour ce que j'ai du défaut, comme j'ai tantôt dit des idées de la chaleur et du froid et d'autres choses semblables : car, au contraire, cette idée étant fort claire et fort distincte et contenant en soi plus de réalité objective qu'aucune autre, il n'y en a point qui de soi soit plus vraie, ni qui puisse être moins soupçonnée d'erreur et de fausseté.

Cette idée, dis-je, d'un Être souverainement parfait et infini est très-vraie : car encore que peut-être l'on puisse feindre qu'un tel être n'existe point, on ne peut pas feindre néanmoins que son idée ne me représente rien de réel, comme j'ai tantôt dit de l'idée du froid. Elle est aussi fort claire et fort distincte, puisque tout ce que mon esprit conçoit clairement et distinctement de réel et de vrai, et qui contient en soi quelque perfection, est contenu et renfermé tout entier dans cette idée. Et ceci ne laisse pas d'être vrai, encore que je ne comprenne pas l'infini et qu'il se rencontre en Dieu une infinité de choses que je ne puis comprendre, ni peut-être aussi atteindre aucunement de la pensée ; car il est de la nature de l'infini que, moi qui suis fini et borné, ne le puisse comprendre ; et il suffit que j'entende bien cela et que je juge que toutes les choses que je conçois clairement, et dans lesquelles je sais qu'il y a quelque perfection, et peut-être aussi une infinité d'autres que j'ignore, sont en Dieu formellement ou éminemment, afin que l'idée que j'en ai soit la plus vraie, la plus claire et la plus distincte de toutes celles qui sont en mon esprit.

Mais peut-être aussi que je suis quelque chose de plus que je ne m'imagine, et que toutes les perfections que j'attribue à la nature d'un Dieu sont en quelque façon en moi en puissance, quoiqu'elles ne se produisent pas encore et ne se fassent point paroître par leurs actions. En effet, j'expérimente déjà que ma connoissance s'augmente et se perfectionne peu à peu ; et je ne vois rien qui puisse empêcher qu'elle ne s'augmente ainsi de plus en plus jusques à l'infini, ni aussi pourquoi, étant ainsi

accrue et perfectionnée, je ne pourrois pas acquérir par son moyen toutes les autres perfections de la nature divine, ni enfin pourquoi la puissance que j'ai pour l'acquisition de ces perfections, s'il est vrai qu'elle soit maintenant en moi, ne seroit pas suffisante pour en produire les idées. Toutefois, en y regardant un peu de près, je reconnois que cela ne peut être; car, premièrement, encore qu'il fût vrai que ma connoissance acquît tous les jours de nouveaux degrés de perfection et qu'il y eût en ma nature beaucoup de choses en puissance qui n'y sont pas encore actuellement, toutefois tous ces avantages n'appartiennent et n'approchent en aucune sorte de l'idée que j'ai de la Divinité, dans laquelle rien ne se rencontre seulement en puissance, mais tout y est actuellement et en effet. Et même n'est-ce pas un argument infaillible et très-certain d'imperfection en ma connoissance, de ce qu'elle s'accroît peu à peu et qu'elle s'augmente par degrés? Davantage, encore que ma connoissance s'augmentât de plus en plus, néanmoins je ne laisse pas de concevoir qu'elle ne sauroit être actuellement infinie, puisqu'elle n'arrivera jamais à un si haut point de perfection qu'elle ne soit encore capable d'acquérir quelque plus grand accroissement. Mais je conçois Dieu actuellement infini en un si haut degré, qu'il ne se peut rien ajouter à la souveraine perfection qu'il possède. Et, enfin, je comprends fort bien que l'être objectif d'une idée ne peut être produit par un être qui existe seulement en puissance, lequel à proprement parler n'est rien, mais seulement par un être formel ou actuel.

Et certes je ne vois rien en tout ce que je viens de dire qui ne soit très-aisé à connoître par la lumière naturelle à tous ceux qui voudront y penser soigneusement; mais lorsque je relâche quelque chose de mon attention, mon esprit, se trouvant obscurci et comme aveuglé par les images des choses sensibles, ne se ressouvient pas facilement de la raison pourquoi l'idée que j'ai d'un être plus parfait que le mien doit nécessairement avoir été mise en moi par un être qui soit en effet plus parfait. C'est pourquoi je veux ici passer outre, et considérer si moi-même,

qui ai cette idée de Dieu, je pourrois être en cas qu'il n'y eût point de Dieu. Et je demande, de qui aurai-je mon existence? Peut-être de moi-même, ou de mes parents, ou bien de quelques autres causes moins parfaites que Dieu; car on ne se peut rien imaginer de plus parfait, ni même d'égal à lui. Or, si j'étois indépendant de tout autre et que je fusse moi-même l'auteur de mon être, je ne douterois d'aucune chose, je ne concevrois point de désirs, et enfin il ne me manqueroit aucune perfection, car je me serois donné moi-même toutes celles dont j'ai en moi quelque idée, et ainsi je serois Dieu. Et je ne me dois pas imaginer que les choses qui me manquent sont peut-être plus difficiles à acquérir que celles dont je suis déjà en possession : car, au contraire, il est très-certain qu'il a été beaucoup plus difficile que moi, c'est-à-dire une chose ou une substance qui pense, soit sorti du néant, qu'il ne me seroit d'acquérir les lumières et les connoissances de plusieurs choses que j'ignore, et qui ne sont que des accidents de cette substance; et certainement si je m'étois donné ce plus que je viens de dire, c'est-à-dire si j'étois moi-même l'auteur de mon être, je ne me serois pas au moins dénié les choses qui se peuvent avoir avec plus de facilité, comme sont une infinité de connoissances dont ma nature se trouve dénuée : je ne me serois pas même dénié aucune des choses que je vois être contenues dans l'idée de Dieu, parce qu'il n'y en a aucune qui me semble plus difficile à faire ou à acquérir; et s'il y en avoit quelqu'une qui fût plus difficile, certainement elle me paroîtroit telle (supposé que j'eusse de moi toutes les autres choses que je possède), parce que je verrois en cela ma puissance terminée. Et encore que je puisse supposer que peut-être j'ai toujours été comme je suis maintenant, je ne saurois pas pour cela éviter la force de ce raisonnement, et ne laisse pas de connoître qu'il est nécessaire que Dieu soit l'auteur de mon existence. Car tout le temps de ma vie peut être divisé en une infinité de parties, chacune desquelles ne dépend en aucune façon des autres; et ainsi, de ce qu'un peu auparavant j'ai été, il ne s'ensuit pas que je doive mainte-

nant être, si ce n'est qu'en ce moment quelque cause me produise et me crée pour ainsi dire derechef, c'est-à-dire me conserve. En effet, c'est une chose bien claire et bien évidente à tous ceux qui considéreront avec attention la nature du temps, qu'une substance, pour être conservée dans tous les moments qu'elle dure, a besoin du même pouvoir et de la même action qui seroit nécessaire pour la produire et la créer tout de nouveau si elle n'étoit point encore; en sorte que c'est une chose que la lumière naturelle nous fait voir clairement que la conservation et la création ne diffèrent qu'au regard de notre façon de penser, et non point en effet. Il faut donc seulement ici que je m'interroge et me consulte moi-même pour voir si j'ai en moi quelque pouvoir et quelque vertu au moyen de laquelle je puisse faire que moi, qui suis maintenant, je sois encore un moment après : car, puisque je ne suis rien qu'une chose qui pense (ou du moins puisqu'il ne s'agit encore jusques ici précisément que de cette partie-là de moi-même); si une telle puissance résidoit en moi, certes, je devrois à tout le moins le penser et en avoir connoissance; mais je n'en ressens aucune dans moi, et par là je connois évidemment que je dépends de quelque être différent de moi.

Mais peut-être que cet être-là duquel je dépends n'est pas Dieu, et que je suis produit ou par mes parents, ou par quelques autres causes moins parfaites que lui? Tant s'en faut, cela ne peut être : car, comme j'ai déjà dit auparavant, c'est une chose très-évidente qu'il doit y avoir pour le moins autant de réalité dans la cause que dans son effet; et partant, puisque je suis une chose qui pense et qui a en soi quelque idée de Dieu, quelle que soit enfin la cause de mon être, il faut nécessairement avouer qu'elle est aussi une chose qui pense, et qu'elle a en soi l'idée de toutes les perfections que j'attribue à Dieu. Puis l'on peut derechef rechercher si cette cause tient son origine et son existence de soi-même ou de quelque chose. Car si elle la tient de soi-même, il s'ensuit, par les raisons que j'ai ci-devant alléguées, que cette cause est Dieu; puisque, ayant la

vertu d'être et d'exister par soi, elle doit aussi sans doute avoir la puissance de posséder actuellement toutes les perfections dont elle a en soi les idées, c'est-à-dire toutes celles que je conçois être en Dieu. Que si elle tient son existence de quelque autre cause que de soi, on demandera derechef, par la même raison, de cette seconde cause, si elle est par soi ou par autrui, jusques à ce que de degré en degré on parvienne enfin à une dernière cause qui se trouvera être Dieu. Et il est très-manifeste qu'en cela il ne peut y avoir de progrès à l'infini, vu qu'il ne s'agit pas tant ici de la cause qui m'a produit autrefois comme de celle qui me conserve présentement.

On ne peut pas feindre aussi que peut-être plusieurs causes ont ensemble concouru en partie à ma production, et que de l'une j'ai reçu l'idée d'une des perfections que j'attribue à Dieu, et d'une autre l'idée de quelque autre, en sorte que toutes ces perfections se trouvent bien à la vérité quelque part dans l'univers, mais ne se rencontrent pas toutes jointes et assemblées dans une seule, qui soit Dieu; car, au contraire, l'unité, la simplicité ou l'inséparabilité de toutes les choses qui sont en Dieu est une des principales perfections que je conçois être en lui : et certes l'idée de cette unité de toutes les perfections de Dieu n'a pu être mise en moi par aucune cause de qui je n'aie point aussi reçu les idées de toutes les autres perfections; car elle n'a pu faire que je les comprisse toutes jointes ensemble et inséparables, sans avoir fait en sorte en même temps que je susse ce qu'elles étoient et que je les connusse toutes en quelque façon.

Enfin, pour ce qui regarde mes parents, desquels il semble que je tire ma naissance, encore que tout ce que j'en ai pu croire soit véritable, cela ne fait pas toutefois que ce soit eux qui me conservent, ni même qui m'aient fait et produit en tant que je suis une chose qui pense, n'y ayant aucun rapport entre l'action corporelle par laquelle j'ai coutume de croire qu'ils m'ont engendré et la production d'une telle substance; mais ce qu'ils ont tout au plus contribué à ma naissance et qu'ils ont mis

quelques dispositions dans cette matière dans laquelle j'ai jugé jusqu'ici que moi, c'est-à-dire mon esprit, lequel seul je prends maintenant pour moi-même, est renfermé; et partant il ne peut y avoir ici à leur égard aucune difficulté; mais il faut nécessairement conclure que, de cela seul que j'existe et que l'idée d'un Être souverainement parfait, c'est-à-dire de Dieu, est en moi, l'existence de Dieu est très-évidemment démontrée.

Il me reste seulement à examiner de quelle façon j'ai acquis cette idée : car je ne l'ai pas reçue par les sens, et jamais elle ne s'est offerte à moi contre mon attente, ainsi que font d'ordinaire les idées des choses sensibles, lorsque ces choses se présentent ou semblent se présenter aux organes extérieurs des sens; elle n'est pas aussi une pure production ou fiction de mon esprit, car il n'est pas en mon pouvoir d'y diminuer ni d'y ajouter aucune chose; et par conséquent il ne reste plus autre chose à dire sinon que cette idée est née et produite avec moi dès lors que j'ai été créé, ainsi que l'est l'idée de moi-même. Et de vrai on ne doit pas trouver étrange que Dieu, en me créant, ait mis en moi cette idée pour être comme la marque de l'ouvrier empreinte sur son ouvrage; et il n'est pas aussi nécessaire que cette marque soit quelque chose de différent de cet ouvrage même; mais de cela seul que Dieu m'a créé, il est fort croyable qu'il m'a, en quelque façon, produit à son image et semblance, et que je conçois cette ressemblance, dans laquelle l'idée de Dieu se trouve contenue, par la même faculté par laquelle je me conçois moi-même; c'est-à-dire que, lorsque je fais réflexion sur moi, non-seulement je connois que je suis une chose imparfaite, incomplète et dépendante d'autrui, qui tend et qui aspire sans cesse à quelque chose de meilleur et de plus grand que je ne suis, mais je connois aussi en même temps que celui duquel je dépends possède en soi toutes ces grandes choses auxquelles j'aspire, et dont je trouve en moi les idées, non pas indéfiniment et seulement en puissance, mais qu'il en jouit en effet, actuellement et infiniment, et ainsi qu'il est Dieu. Et toute la force de l'argument dont j'ai ici usé pour prouver l'exis-

tence de Dieu consiste en ce que je reconnois qu'il ne seroit pas possible que ma nature fût telle qu'elle est, c'est-à-dire que j'eusse en moi l'idée d'un Dieu, si Dieu n'existoit véritablement; ce même Dieu, dis-je, duquel l'idée est en moi, c'est-à-dire qui possède toutes ces hautes perfections dont notre esprit peut bien avoir quelque légère idée, sans pourtant le pouvoir comprendre, qui n'est sujet à aucun défaut, et qui n'a rien de toutes les choses qui dénotent quelque imperfection : d'où il est assez évident qu'il ne peut être trompeur, puisque la lumière naturelle nous enseigne que la tromperie dépend nécessairement de quelque défaut.

Mais, avant que j'examine cela plus soigneusement, et que je passe à la considération des autres vérités que l'on en peut recueillir, il me semble très à propos de m'arrêter quelque temps à la contemplation de ce Dieu tout parfait, de peser tout à loisir ses merveilleux attributs; de considérer, d'admirer et d'adorer l'incomparable beauté de cette immense lumière, au moins autant que la force de mon esprit, qui en demeure en quelque sorte ébloui, me le pourra permettre. Car comme la foi nous apprend que la souveraine félicité de l'autre vie ne consiste que dans cette contemplation de la majesté divine, ainsi expérimentons-nous dès maintenant qu'une semblable méditation, quoique incomparablement moins parfaite, nous fait jouir du plus grand contentement que nous soyons capables de ressentir en cette vie.

MÉDITATION QUATRIÈME

DU VRAI ET DU FAUX

Je me suis tellement accoutumé ces jours passés à détacher mon esprit des sens, et j'ai si exactement remarqué qu'il y a fort peu de choses que l'on connoisse avec certitude touchant les choses corporelles, qu'il y en a beaucoup plus qui nous sont

connues touchant l'esprit humain, et beaucoup plus encore de Dieu même, qu'il me sera maintenant aisé de détourner ma pensée de la considération des choses sensibles ou imaginables, pour la porter à celles qui, étant dégagées de toutes matières, sont purement intelligibles. Et, certes, l'idée que j'ai de l'esprit humain, en tant qu'il est une chose qui pense, et non étendue en longueur, largeur et profondeur, et qui ne participe à rien de ce qui appartient au corps, est incomparablement plus distincte que l'idée d'aucune chose corporelle; et lorsque je considère que je doute, c'est-à-dire que je suis une chose incomplète et dépendante, l'idée d'un être complet et indépendant, c'est-à-dire de Dieu, se présente à mon esprit avec tant de distinction et de clarté; et, de cela seul que cette idée se trouve en moi, ou bien que je suis ou existe, moi qui possède cette idée, je conclus si évidemment l'existence de Dieu, et que la mienne dépend entièrement de lui en tous les moments de ma vie, que je ne pense pas que l'esprit humain puisse rien connoître avec plus d'évidence et de certitude. Et déjà il me semble que je découvre un chemin qui nous conduira de cette contemplation du vrai Dieu, dans lequel tous les trésors de la science et de la sagesse sont renfermés, à la connoissance des autres choses de l'univers.

Car, premièrement, je reconnois qu'il est impossible que jamais il me trompe, puisqu'en toute fraude et tromperie il se rencontre quelque sorte d'imperfection : et quoiqu'il semble que pouvoir tromper soit une marque de subtilité ou de puissance, toutefois vouloir tromper témoigne sans doute de la foiblesse ou de la malice; et, partant, cela ne peut se rencontrer en Dieu. Ensuite, je connois par ma propre expérience qu'il y a en moi une certaine faculté de juger, ou de discerner le vrai d'avec le faux, laquelle sans doute j'ai reçue de Dieu, aussi bien que tout le reste des choses qui sont en moi et que je possède; et puisqu'il est impossible qu'il veuille me tromper, il est certain aussi qu'il ne me l'a pas donnée telle que je puisse jamais faillir lorsque j'en userai comme il faut.

7

Et il ne resteroit aucun doute touchant cela si l'on n'en pouvoit, ce semble, tirer cette conséquence, qu'ainsi donc je ne me puis jamais tromper; car, si tout ce qui est en moi vient de Dieu, et s'il n'a mis en moi aucune faculté de faillir, il semble que je ne me doive jamais abuser. Aussi est-il vrai que, lorsque je me regarde seulement comme venant de Dieu, et que je me tourne tout entier vers lui, je ne découvre en moi aucune cause d'erreur ou de fausseté; mais aussitôt après, revenant à moi, l'expérience me fait connoître que je suis néanmoins sujet à une infinité d'erreurs, desquelles venant à rechercher la cause, je remarque qu'il ne se présente pas seulement à ma pensée une réelle et positive idée de Dieu, ou bien d'un être souverainement parfait; mais aussi, pour ainsi parler, une certaine idée négative du néant, c'est-à-dire de ce qui est infiniment éloigné de toute sorte de perfection, et que je suis comme un milieu entre Dieu et le néant, c'est-à-dire placé de telle sorte entre le souverain être et le non-être, qu'il ne se rencontre de vrai rien en moi qui me puisse conduire dans l'erreur en tant qu'un souverain Être m'a produit; mais que si je me considère comme participant en quelque façon du néant ou du non-être, c'est-à-dire en tant que je ne suis pas moi-même le souverain Être et qu'il me manque plusieurs choses, je me trouve exposé à une infinité de manquements, de façon que je ne me dois pas étonner si je me trompe. Et ainsi je connois que l'erreur, en tant que telle, n'est pas quelque chose de réel qui dépende de Dieu, mais que c'est seulement un défaut; et partant que, pour faillir, je n'ai pas besoin d'une faculté qui m'ait été donnée de Dieu particulièrement pour cet effet; mais qu'il arrive que je me trompe de ce que la puissance que Dieu m'a donnée pour discerner le vrai d'avec le faux n'est pas en moi infinie.

Toutefois, cela ne me satisfait pas encore tout à fait; car l'erreur n'est pas une pure négation, c'est-à-dire n'est pas le simple défaut ou manquement de quelque perfection qui ne m'est point due, mais c'est une privation de quelque connoissance qu'il semble que je devrois avoir. Or, en considérant la nature

de Dieu, il ne semble pas possible qu'il ait mis en moi quelque faculté qui ne soit pas parfaite en son genre, c'est-à-dire qui manque de quelque perfection qui lui soit due : car, s'il est vrai que plus l'artisan est expert, plus les ouvrages qui sortent de ses mains sont parfaits et accomplis, quelle chose peut avoir été produite par ce souverain créateur de l'univers qui ne soit parfaite et entièrement achevée en toutes ses parties? Et certes il n'y a point de doute que Dieu n'ait pu me créer tel que je ne me trompasse jamais; il est certain aussi qu'il veut toujours ce qui est le meilleur : est-ce donc une chose meilleure que je puisse me tromper que de ne le pouvoir pas?

Considérant cela avec attention, il me vient d'abord en la pensée que je ne me dois pas étonner si je ne suis pas capable de comprendre pourquoi Dieu fait ce qu'il fait, et qu'il ne faut pas pour cela douter de son existence, de ce que peut-être je vois par expérience beaucoup d'autres choses qui existent, bien que je ne puisse comprendre pour quelle raison ni comment Dieu les a faites; car, sachant déjà que ma nature est extrêmement foible et limitée, et que celle de Dieu au contraire est immense, incompréhensible et infinie, je n'ai plus de peine à reconnoître qu'il y a une infinité de choses en sa puissance desquelles les causes surpassent la portée de mon esprit : et cette seule raison est suffisante pour me persuader que tout ce genre de causes qu'on a coutume de tirer de la fin n'est d'aucun usage dans les choses physiques ou naturelles; car il ne me semble pas que je puisse sans témérité rechercher et entreprendre de découvrir les fins impénétrables de Dieu.

De plus, il me vient encore en l'esprit qu'on ne doit pas considérer une seule créature séparément, lorsqu'on recherche si les ouvrages de Dieu sont parfaits, mais généralement toutes les créatures ensemble; car la même chose qui pourroit peut-être avec quelque sorte de raison sembler fort imparfaite si elle était seule dans le monde, ne laisse pas d'être très-parfaite étant considérée comme faisant partie de tout cet univers : et quoique, depuis que j'ai fait dessein de douter de toutes choses, je

n'aie encore connu certainement que mon existence et celle de Dieu, toutefois aussi, depuis que j'ai reconnu l'infinie puissance de Dieu, je ne saurois nier qu'il n'ait produit beaucoup d'autres choses, ou du moins qu'il n'en puisse produire, en sorte que j'existe et sois placé dans le monde comme faisant partie de l'universalité de tous les êtres.

En suite de quoi, venant à me regarder de plus près et à considérer quelles sont mes erreurs, lesquelles seules témoignent qu'il y a en moi de l'imperfection, je trouve qu'elles dépendent du concours de deux causes, à savoir, de la faculté de connoître, qui est en moi, et de la faculté d'élire ou bien de mon libre arbitre, c'est-à-dire de mon entendement, et ensemble de ma volonté. Car par l'entendement seul je n'assure ni ne nie aucune chose, mais je conçois seulement les idées des choses que je puis assurer ou nier. Or, en le considérant ainsi précisément, on peut dire qu'il ne se trouve jamais en lui aucune erreur, pourvu qu'on prenne le mot d'erreur en sa propre signification. Et encore qu'il y ait peut-être une infinité de choses dans le monde dont je n'ai aucune idée en mon entendement, on ne peut pas dire pour cela qu'il soit privé de ces idées comme de quelque chose qui soit dû à sa nature, mais seulement qu'il ne les a pas, parce qu'en effet il n'y a aucune raison qui puisse prouver que Dieu ait dû me donner une plus grande et plus ample faculté de connoître que celle qu'il m'a donnée; et, quelque adroit et savant ouvrier que je me le représente, je ne dois pas pour cela penser qu'il ait dû mettre dans chacun de ses ouvrages toutes les perfections qu'il peut mettre dans quelques-uns. Je ne puis pas aussi me plaindre que Dieu ne m'ait pas donné un libre arbitre ou une volonté assez ample et assez parfaite, puisqu'en effet je l'expérimente si ample et si étendue qu'elle n'est renfermée dans aucunes bornes. Et ce qui me semble ici bien remarquable est que, de toutes les autres choses qui sont en moi, il n'y en a aucune si parfaite et si grande que je ne reconnoisse bien qu'elle pourroit être encore plus grande et plus parfaite. Car, par exemple, si je considère la faculté de conce-

voir qui est en moi, je trouve qu'elle est d'une fort petite étendue et grandement limitée, et tout ensemble je me représente l'idée d'une autre faculté beaucoup plus ample et même infinie; et de cela seul que je puis me représenter son idée, je connois sans difficulté qu'elle appartient à la nature de Dieu. En même façon si j'examine la mémoire, ou l'imagination, ou quelque autre faculté qui soit en moi, je n'en trouve aucune qui ne soit très-petite et bornée, et qui en Dieu ne soit immense et infinie. Il n'y a que la volonté seule ou la seule liberté du franc arbitre que j'expérimente en moi être si grande que je ne conçois point l'idée d'aucune autre plus ample et plus étendue : en sorte que c'est elle principalement qui me fait connoître que je porte l'image et la ressemblance de Dieu. Car, encore qu'elle soit incomparablement plus grande dans Dieu que dans moi, soit à raison de la connoissance et de la puissance qui se trouvent jointes avec elle et qui la rendent plus ferme et plus efficace, soit à raison de l'objet, d'autant qu'elle se porte et s'étend infiniment à plus de choses, elle ne me semble pas toutefois plus grande si je la considère formellement et précisément en elle-même. Car elle consiste seulement en ce que nous pouvons faire une même chose ou ne la faire pas, c'est-à-dire affirmer ou nier, poursuivre ou fuir une même chose; ou plutôt elle consiste seulement en ce que, pour affirmer ou nier, poursuivre ou fuir les choses que l'entendement nous propose, nous agissons de telle sorte que nous ne sentons point qu'aucune force extérieure nous y contraigne. Car, afin que je sois libre, il n'est pas nécessaire que je sois indifférent à choisir l'un ou l'autre des deux contraires; mais plutôt, d'autant plus que je penche vers l'un, soit que je connoisse évidemment que le bien et le vrai s'y rencontrent, soit que Dieu dispose ainsi l'intérieur de ma pensée, d'autant plus librement j'en fait choix et je l'embrasse; et, certes, la grâce divine et la connoissance naturelle, bien loin de diminuer ma liberté, l'augmentent plutôt et la fortifient; de façon que cette indifférence que je sens lorsque je ne suis point emporté vers un côté plutôt que vers un autre par le

poids d'aucune raison, est le plus bas degré de la liberté, et fait plutôt paroître un défaut dans la connoissance qu'une perfection dans la volonté : car si je connoissois toujours clairement ce qui est vrai et ce qui est bon, je ne serois jamais en peine de délibérer quel jugement et quel choix je devrois faire, et ainsi je serois entièrement libre sans jamais être indifférent.

De tout ceci je reconnois que ni la puissance de vouloir, laquelle j'ai reçue de Dieu, n'est point d'elle-même la cause de mes erreurs, car elle est très-ample et très-parfaite en son genre; ni aussi la puissance d'entendre ou de concevoir; car, ne concevant rien que par le moyen de cette puissance que Dieu m'a donnée pour concevoir, sans doute que tout ce que je conçois, je le conçois comme il faut, et il n'est pas possible qu'en cela je me trompe.

D'où est-ce donc que naissent mes erreurs? C'est, à savoir, de cela seul que la volonté étant beaucoup plus ample et plus étendue que l'entendement, je ne la contiens pas dans les mêmes limites, mais que je l'étends aussi aux choses que je n'entends pas; auxquelles étant de soi indifférente, elle s'égare fort aisément, et choisit le faux pour le vrai et le mal pour le bien : ce qui fait que je me trompe et que je pèche.

Par exemple, examinant ces jours passés si quelque chose existoit véritablement dans le monde, et connoissant que de cela seul que j'examinois cette question il suivoit très-évidemment que j'existois moi-même, je ne pouvois pas m'empêcher de juger qu'une chose que je concevois si clairement étoit vraie; non que je m'y trouvasse forcé par aucune cause extérieure, mais seulement parce que d'une grande clarté qui étoit en mon entendement a suivi une grande inclination en ma volonté; et je me suis porté à croire avec d'autant plus de liberté que je me suis trouvé avec moins d'indifférence. Au contraire, à présent je ne connois pas seulement que j'existe en tant que je suis quelque chose qui pense, mais il se présente aussi à mon esprit une certaine idée de la nature corporelle ; ce qui fait que je doute

si cette nature qui pense qui est en moi, ou plutôt que je suis moi-même, est différente de cette nature corporelle, ou bien si toutes deux ne sont qu'une même chose; et je suppose ici que je ne connois encore aucune raison qui me persuade plutôt l'un que l'autre; d'où il suit que je suis entièrement indifférent à le nier ou à l'assurer, ou bien même à m'abstenir d'en donner aucun jugement.

Et cette indifférence ne s'étend pas seulement aux choses dont l'entendement n'a aucune connoissance, mais généralement aussi à toutes celles qu'il ne découvre pas avec une parfaite clarté au moment que la volonté en délibère; car, pour probables que soient les conjectures qui me rendent enclin à juger quelque chose, la seule connoissance que j'ai que ce ne sont que des conjectures et non des raisons certaines et indubitables suffit pour me donner occasion de juger le contraire; ce que j'ai suffisamment expérimenté ces jours passés, lorsque j'ai posé pour faux tout ce que j'avois tenu auparavant pour très-véritable, pour cela seul que j'ai remarqué que l'on en pouvait en quelque façon douter. Or, si je m'abstiens de donner mon jugement sur une chose lorsque je ne la conçois pas avec assez de clarté et de distinction, il est évident que je fais bien et que je ne suis point trompé; mais si je me détermine à la nier ou assurer, alors je ne me sers pas comme je dois de mon libre arbitre; et si j'assure ce qui n'est pas vrai, il est évident que je me trompe : même aussi, encore que je juge selon la vérité, cela n'arrive que par hasard, et je ne laisse pas de faillir et d'user mal de mon libre arbitre; car la lumière naturelle nous enseigne que la connoissance de l'entendement doit toujours précéder la détermination de la volonté.

Et c'est dans ce mauvais usage du libre arbitre que se rencontre la privation qui constitue la forme de l'erreur. La privation, dis-je, se rencontre dans l'opération en tant qu'elle procède de moi; mais elle ne se trouve pas dans la faculté que j'ai reçue de Dieu, ni même dans l'opération en tant qu'elle dépend de lui; car je n'ai certes aucun sujet de me plaindre de ce que

Dieu ne m'a pas donné une intelligence plus ample ou une lumière naturelle plus parfaite que celle qu'il m'a donnée, puisqu'il est de la nature d'un entendement fini de ne pas entendre plusieurs choses, et de la nature d'un entendement créé d'être fini ; mais j'ai tout sujet de lui rendre grâces de ce que ne m'ayant jamais rien dû, il m'a néanmoins donné tout le peu de perfections qui est en moi, bien loin de concevoir des sentiments si injustes que de m'imaginer qu'il m'ait ôté ou retenu injustement les autres perfections qu'il ne m'a point données.

Je n'ai pas aussi sujet de me plaindre de ce qu'il m'a donné une volonté plus ample que l'entendement, puisque, la volonté ne consistant que dans une seule chose et comme dans un indivisible, il semble que sa nature est telle qu'on ne lui sauroit rien ôter sans la détruire; et, certes, plus elle a d'étendue, et plus ai-je à remercier la bonté de celui qui me l'a donnée.

Et enfin je ne dois pas aussi me plaindre de ce que Dieu concourt avec moi pour former les actes de cette volonté, c'est-à-dire les jugements dans lesquels je me trompe; parce que ces actes-là sont entièrement vrais et absolument bons en tant qu'ils dépendent de Dieu; et il y a en quelque sorte plus de perfection en ma nature de ce que je les puis former que si je ne le pouvois pas. Pour la privation, dans laquelle seule consiste la raison formelle de l'erreur et du péché, elle n'a besoin d'aucun concours de Dieu, parce que ce n'est pas une chose ou un être, et que si on la rapporte à Dieu comme à sa cause, elle ne doit pas être nommée privation, mais seulement négation, selon la signification qu'on donne à ces mots dans l'école. Car, en effet, ce n'est point une imperfection en Dieu de ce qu'il m'a donné la liberté de donner mon jugement ou de ne le pas donner sur certaines choses dont il n'a pas mis une claire et distincte connoissance en mon entendement; mais sans doute c'est en moi une imperfection de ce que je n'use pas bien de cette liberté, et que je donne témérairement mon jugement sur des choses que je ne conçois qu'avec obscurité et confusion.

Je vois néanmoins qu'il étoit aisé à Dieu de faire en sorte que

je ne me trompasse jamais, quoique je demeurasse libre et d'une connoissance bornée, à savoir, s'il eût donné à mon entendement une claire et distincte intelligence de toutes les choses dont je devois jamais délibérer, ou bien seulement s'il eût si profondément gravé dans ma mémoire la résolution de ne juger jamais d'aucune chose sans la concevoir clairement et distinctement que je ne la pusse jamais oublier. Et je remarque bien qu'en tant que je me considère tout seul, comme s'il n'y avoit que moi au monde, j'aurois été beaucoup plus parfait que je ne suis, si Dieu m'avoit créé tel que je ne faillisse jamais; mais je ne puis pas pour cela nier que ce ne soit en quelque façon une plus grande perfection dans l'univers, de ce que quelques-unes de ses parties ne sont pas exemptes de défaut, que d'autres le sont, que si elles étoient toutes semblables.

Et je n'ai aucun droit de me plaindre que Dieu, m'ayant mis au monde, n'ait pas voulu me mettre au rang des choses les plus nobles et les plus parfaites; même j'ai sujet de me contenter de ce que, s'il ne m'a pas donné la perfection de ne point faillir par le premier moyen que j'ai ci-dessus déclaré, qui dépend d'une claire et évidente connoissance de toutes les choses dont je puis délibérer, il a au moins laissé en ma puissance l'autre moyen, qui est de retenir fermement la résolution de ne jamais donner mon jugement sur les choses dont la vérité ne m'est pas clairement connue : car quoique j'expérimente en moi cette foiblesse de ne pouvoir attacher continuellement mon esprit à une même pensée, je puis toutefois, par une méditation attentive et souvent réitérée, me l'imprimer si fortement en la mémoire, que je ne manque jamais de m'en ressouvenir toutes les fois que j'en aurai besoin, et acquérir par cette façon l'habitude de ne point faillir; et d'autant que c'est en cela que consiste la plus grande et la principale perfection de l'homme, j'estime n'avoir pas aujourd'hui peu gagné par cette méditation, d'avoir découvert la cause de l'erreur et de la fausseté.

Et certes, il n'y en peut avoir d'autres que celle que je viens

d'expliquer : car toutes les fois que je retiens tellement ma volonté dans les bornes de ma connoissance, qu'elle ne fait aucun jugement que des choses qui lui sont clairement et distinctement représentées par l'entendement, il ne se peut faire que je me trompe; parce que toute conception claire et distincte est sans doute quelque chose, et, partant, elle ne peut tirer son origine du néant, mais doit nécessairement avoir Dieu pour son auteur : Dieu, dis-je, qui étant souverainement parfait ne peut être cause d'aucune erreur; et par conséquent il faut conclure qu'une telle conception ou un tel jugement est véritable. Au reste, je n'ai pas seulement appris aujourd'hui ce que je dois éviter pour ne plus faillir, mais aussi ce que je dois faire pour parvenir à la connoissance de la vérité. Car certainement j'y parviendrai si j'arrête suffisamment mon attention sur toutes les choses que je conçois parfaitement, et si je les sépare des autres que je ne conçois qu'avec confusion et obscurité : à quoi dorénavant je prendrai soigneusement garde.

MÉDITATION CINQUIÈME

DE L'ESSENCE DES CHOSES MATÉRIELLES, ET, DERECHEF DE DIEU, QU'IL EXISTE

Il me reste beaucoup d'autres choses à examiner touchant les attributs de Dieu et touchant ma propre nature, c'est-à-dire celle de mon esprit; mais j'en reprendrai peut-être une autre fois la recherche. Maintenant, après avoir remarqué ce qu'il faut faire ou éviter pour parvenir à la connoissance de la vérité, ce que j'ai principalement à faire est d'essayer de sortir et me débarrasser de tous les doutes où je suis tombé ces jours passés, et de voir si l'on ne peut rien connoître de certain touchant les choses matérielles. Mais, avant que j'examine s'il y a de telles choses qui existent hors de moi, je dois considérer leurs idées

en tant qu'elles sont en ma pensée, et voir quelles sont celles qui sont distinctes, et quelles sont celles qui sont confuses.

En premier lieu, j'imagine distinctement cette quantité que les philosophes appellent vulgairement la quantité continue, ou bien l'extension de longueur, largeur et profondeur, qui est en cette quantité, ou plutôt en la chose à qui on l'attribue. De plus, je puis nombrer en elle plusieurs diverses parties, et attribuer à chacune de ces parties toutes sortes de grandeurs, de figures, de situations et de mouvements; et, enfin, je puis assigner à chacun de ces mouvements toutes sortes de durées. Et je ne connois pas seulement ces choses avec distinction lorsque je les considère ainsi en général; mais aussi, pour peu que j'y applique mon attention, je viens à connoître une infinité de particularités touchant les nombres, les figures, les mouvements, et autres choses semblables, dont la vérité se fait paroître avec tant d'évidence et s'accorde si bien avec ma nature, que lorsque je commence à les découvrir il ne me semble pas que j'apprenne rien de nouveau, mais plutôt que je me ressouviens de ce que je savois déjà auparavant; c'est-à-dire que j'aperçois des choses qui étoient déjà dans mon esprit, quoique je n'eusse pas encore tourné ma pensée vers elles. Et ce que je trouve ici de plus considérable, c'est que je trouve en moi une infinité d'idées de certaines choses qui ne peuvent pas être estimées un pur néant, quoique peut-être elles n'aient aucune existence hors de ma pensée, et qui ne sont pas feintes par moi, bien qu'il soit en ma liberté de les penser ou de ne les penser pas, mais qui ont leurs vraies et immuables natures. Comme, par exemple, lorsque j'imagine un triangle, encore qu'il n'y ait peut-être en aucun lieu du monde hors de ma pensée une telle figure, et qu'il n'y en ait jamais eu, il ne laisse pas néanmoins d'y avoir une certaine nature, ou forme, ou essence déterminée de cette figure, laquelle est immuable et éternelle, que je n'ai point inventée et qui ne dépend en aucune façon de mon esprit; comme il paroît, de ce que l'on peut démontrer diverses propriétés de ce triangle, à savoir que ses trois angles sont égaux à deux

droits, que le plus grand angle est soutenu par le plus grand côté, et autres semblables, lesquelles maintenant, soit que je le veuille ou non, je reconnois très-clairement et très-évidemment être en lui, encore que je n'y aie pensé auparavant en aucune façon lorsque je me suis imaginé la première fois un triangle; et, partant, on ne peut pas dire que je les ai feintes ni inventées. Et je n'ai que faire ici de m'objecter que peut-être cette idée du triangle est venue en mon esprit par l'entremise de mes sens, pour avoir vu quelquefois des corps de figure triangulaire; car je puis former en mon esprit une infinité d'autres figures dont on ne peut avoir le moindre soupçon que jamais elles me soient tombées sous les sens, et je ne laisse pas toutefois de pouvoir démontrer diverses propriétés touchant leur nature, aussi bien que touchant celle du triangle; lesquelles, certes, doivent être toutes vraies, puisque je les conçois clairement : et, partant, elles sont quelque chose, et non pas un pur néant; car il est très-évident que tout ce qui est vrai est quelque chose, la vérité étant une même chose avec l'être; et j'ai déjà amplement démontré ci-dessus que toutes les choses que je connais clairement et distinctement sont vraies. Et, quoique je ne l'eusse pas démontré, toutefois la nature de mon esprit est telle que je ne me saurois empêcher de les estimer vraies pendant que je les conçois clairement et distinctement; et je me ressouviens que, lors même que j'étois encore fortement attaché aux objets des sens, j'avois tenu au nombre des plus constantes vérités celles que je concevois clairement et distinctement touchant les figures, les nombres et les autres choses qui appartiennent à l'arithmétique et à la géométrie.

Or, maintenant, si, de cela seul que je puis tirer de ma pensée l'idée de quelque chose, il s'ensuit que tout ce que je reconnois clairement et distinctement appartenir à cette chose lui appartient en effet, ne puis-je pas tirer de ceci un argument et une preuve démonstrative de l'existence de Dieu? Il est certain que je ne trouve pas moins en moi son idée, c'est-à-dire l'idée d'un être souverainement parfait, que celle de quelque

figure ou de quelque nombre que ce soit : et je ne connois pas moins clairement et distinctement qu'une actuelle et éternelle existence appartient à sa nature, que je connois que tout ce que je puis démontrer de quelque figure ou de quelque nombre appartient véritablement à la nature de cette figure ou de ce nombre ; et, partant, encore que tout ce que j'ai conclu dans les Méditations précédentes ne se trouvât point véritable, l'existence de Dieu devroit passer en mon esprit au moins pour aussi certaine que j'ai estimé jusques ici toutes les vérités mathématiques qui ne regardent que les nombres et les figures, bien qu'à la vérité cela ne paroisse pas d'abord entièrement manifeste, mais semble avoir quelque apparence de sophisme. Car, ayant accoutumé dans toutes les autres choses de faire distinction entre l'existence et l'essence, je me persuade aisément que l'existence peut être séparée de l'essence de Dieu, et qu'ainsi on peut concevoir Dieu comme n'étant pas actuellement. Mais néanmoins, lorsque j'y pense avec plus d'attention, je trouve manifestement que l'existence ne peut non plus être séparée de l'essence de Dieu que de l'essence d'un triangle rectiligne la grandeur de ses trois angles égaux à deux droits, ou bien de l'idée d'une montagne l'idée d'une vallée ; en sorte qu'il n'y a pas moins de répugnance de concevoir un Dieu, c'est-à-dire un être souverainement parfait, auquel manque l'existence, c'est-à-dire auquel manque quelque perfection, que de concevoir une montagne qui n'ait point de vallée.

Mais encore qu'en effet je ne puisse pas concevoir un Dieu sans existence, non plus qu'une montagne sans vallée, toutefois, comme de cela seul que je conçois une montagne avec une vallée il ne s'ensuit pas qu'il y ait aucune montagne dans le monde, de même aussi, quoique je conçoive Dieu comme existant, il ne s'ensuit pas, ce me semble, pour cela, que Dieu existe : car ma pensée n'impose aucune nécessité aux choses ; et comme il ne tient qu'à moi d'imaginer un cheval ailé, encore qu'il n'y en ait aucun qui ait des ailes, ainsi je pourrois peut-être attribuer l'existence à Dieu, encore qu'il n'y eût aucun

Dieu qui existât. Tant s'en faut; c'est ici qu'il y a un sophisme caché sous l'apparence de cette objection : car de ce que je ne puis concevoir une montagne sans une vallée il ne s'ensuit pas qu'il y ait au monde aucune montagne ni aucune vallée, mais seulement que la montagne et la vallée, soit qu'il y en ait, soit qu'il n'y en ait point, sont inséparables l'une de l'autre; au lieu que de cela seul que je ne puis concevoir Dieu que comme existant, il s'ensuit que l'existence est inséparable de lui, et, partant, qu'il existe véritablement. Non que ma pensée puisse faire que cela soit, ou qu'elle impose aux choses aucune nécessité; mais, au contraire, la nécessité qui est en la chose même, c'est-à-dire la nécessité de l'existence de Dieu, me détermine à avoir cette pensée : car il n'est pas en ma liberté de concevoir un Dieu sans existence, c'est-à-dire un être souverainement parfait sans une souveraine perfection, comme il m'est libre d'imaginer un cheval sans ailes ou avec des ailes.

Et l'on ne doit pas aussi dire ici qu'il est à la vérité nécessaire que j'avoue que Dieu existe, après que j'ai supposé qu'il possède toutes sortes de perfections, puisque l'existence en est une; mais que ma première supposition n'étoit pas nécessaire, non plus qu'il n'est point nécessaire de penser que toutes les figures de quatre côtés se peuvent inscrire dans le cercle, mais que, supposant que j'aie cette pensée, je suis contraint d'avouer que le rhombe y peut être inscrit, puisque c'est une figure de quatre côtés, et ainsi je serai contraint d'avouer une chose fausse. On ne doit point, dis-je, alléguer cela : car encore qu'il ne soit pas nécessaire que je tombe jamais dans aucune pensée de Dieu, néanmoins, toutes les fois qu'il m'arrive de penser à un Être premier et souverain, et de tirer, pour ainsi dire, son idée du trésor de mon esprit, il est nécessaire que je lui attribue toutes sortes de perfections, quoique je ne vienne pas à les nombrer toutes et à appliquer mon attention sur chacune d'elles en particulier. Et cette nécessité est suffisante pour faire que par après (sitôt que je viens à reconnoître que l'existence est une perfection) je conclue fort bien que cet Être premier et

souverain existe, de même qu'il n'est pas nécessaire que j'imagine jamais aucun triangle; mais toutes les fois que je veux considérer une figure rectiligne composée seulement de trois angles, il est absolument nécessaire que je lui attribue toutes les choses qui servent à conclure que ces trois angles ne sont pas plus grands que deux droits, encore que peut-être je ne considère pas alors cela en particulier. Mais quand j'examine quelles figures sont capables d'être inscrites dans le cercle, il n'est en aucune façon nécessaire que je pense que toutes les figures de quatre côtés sont de ce nombre; au contraire, je ne puis pas même feindre que cela soit tant que je ne voudrai rien recevoir en ma pensée que ce que je pourrai concevoir clairement et distinctement. Et par conséquent il y a une grande différence entre les fausses suppositions, comme est celle-ci, et les véritables idées qui sont nées avec moi, dont la première et principale est celle de Dieu. Car en effet je reconnois en plusieurs façons que cette idée n'est point quelque chose de feint ou d'inventé, dépendant seulement de ma pensée, mais que c'est l'image d'une vraie et immuable nature : premièrement, à cause que je ne saurois concevoir autre chose que Dieu seul à l'essence de laquelle l'existence appartienne avec nécessité; puis aussi, pour ce qu'il ne m'est pas possible de concevoir deux ou plusieurs dieux tels que lui; et, posé qu'il y en ait un maintenant qui existe, je vois clairement qu'il est nécessaire qu'il ait été auparavant de toute éternité, et qu'il soit éternellement à l'avenir; et enfin, parce que je conçois plusieurs autres choses en Dieu où je ne puis rien diminuer ni changer.

Au reste, de quelque preuve et argument que je me serve, il en faut toujours revenir là : qu'il n'y a que les choses que je conçois clairement et distinctement qui aient la force de me persuader entièrement. Et quoique entre les choses que je conçois de cette sorte il y en ait à la vérité quelques-unes manifestement connues d'un chacun, et qu'il y en ait d'autres aussi qui ne se découvrent qu'à ceux qui les considèrent de plus près et qui les examinent plus exactement, toutefois, après qu'elles sont une

fois découvertes, elles ne sont pas estimées moins certaines les unes que les autres. Comme, par exemple, en tout triangle rectangle, encore qu'il ne paroisse pas d'abord si facilement que le carré de la base est égal aux carrés des deux autres côtés, comme il est évident que cette base est opposée au plus grand angle, néanmoins, depuis que cela a été une fois reconnu, on est autant persuadé de la vérité de l'un que de l'autre. Et pour ce qui est de Dieu, certes, si mon esprit n'étoit prévenu d'aucuns préjugés, et que ma pensée ne se trouvât point divertie par la présence continuelle des images des choses sensibles, il n'y auroit aucunes choses que je connusse plus tôt ni plus facilement que lui. Car y a-t-il rien de soi plus clair et plus manifeste que de penser qu'il y a un Dieu, c'est-à-dire un être souverain et parfait, en l'idée duquel seul l'existence nécessaire ou éternelle est comprise, et par conséquent qui existe ? Et quoique, pour bien concevoir cette vérité, j'ai eu besoin d'une grande application d'esprit, toutefois à présent je ne m'en tiens pas seulement aussi assuré que de tout ce qui me semble le plus certain ; mais, outre cela, je remarque que la certitude de toutes les autres choses en dépend si absolument, que sans cette connoissance il est impossible de pouvoir jamais rien savoir parfaitement.

Car, encore que je sois d'une telle nature que, dès aussitôt que je comprends quelque chose fort clairement et fort distinctement, je ne puis m'empêcher de la croire vraie, néanmoins, parce que je suis aussi d'une telle nature que je ne puis pas avoir l'esprit continuellement attaché à une même chose, et que souvent je me ressouviens d'avoir jugé une chose être vraie lorsque je cesse de considérer les raisons qui m'ont obligé à la juger telle, il peut arriver pendant ce temps-là que d'autres raisons se présentent à moi, lesquelles me feroient aisément changer d'opinion si j'ignorois qu'il y eût un Dieu ; et ainsi je n'aurois jamais une vraie et certaine science d'aucune chose que ce soit, mais seulement de vagues et inconstantes opinions. Comme, par exemple, lorsque je considère la nature du triangle rectiligne, je connois évidemment, moi qui suis un peu versé dans la

géométrie, que ses trois angles sont égaux à deux droits, et il ne m'est pas possible de ne le point croire pendant que j'applique ma pensée à sa démonstration ; mais aussitôt que je l'en détourne, encore que je me ressouvienne de l'avoir clairement comprise, toutefois il se peut faire aisément que je doute de sa vérité, si j'ignore qu'il y ait un Dieu : car je puis me persuader d'avoir été fait tel par la nature que je me puisse aisément tromper, même dans les choses que je crois comprendre avec le plus d'évidence et de certitude ; vu principalement que je me ressouviens d'avoir souvent estimé beaucoup de choses pour vraies et certaines, lesquelles par après d'autres raisons m'ont porté à juger absolument fausses.

Mais, après avoir reconnu qu'il y a un Dieu, pour ce qu'en même temps j'ai reconnu aussi que toutes choses dépendent de lui et qu'il n'est point trompeur, et qu'en suite de cela j'ai jugé que tout ce que je conçois clairement et distinctement ne peut manquer d'être vrai : encore que je ne pense plus aux raisons pour lesquelles j'ai jugé cela être véritable, pourvu seulement que je me ressouvienne de l'avoir clairement et distinctement compris, on ne peut apporter aucune raison contraire qui me le fasse jamais révoquer en doute ; et ainsi j'en ai une vraie et certaine science. Et cette même science s'étend aussi à toutes les autres choses que je me ressouviens d'avoir autrefois démontrées, comme aux vérités de la géométrie et autres semblables : car qu'est-ce que l'on me peut objecter pour m'obliger à les révoquer en doute ? Sera-ce que ma nature est telle que je suis fort sujet à me méprendre ? Mais je sais déjà que je ne puis me tromper dans les jugements dont je connois clairement les raisons. Sera-ce que j'ai estimé autrefois beaucoup de choses pour vraies et pour certaines, que j'ai reconnues par après être fausses ? Mais je n'avois connu clairement ni distinctement aucune de ces choses-là ; et, ne sachant point encore cette règle par laquelle je m'assure de la vérité, j'avois été porté à les croire par des raisons que j'ai reconnues depuis être moins fortes que je ne me les étois pour lors imaginées. Que me pourra-

t-on donc objecter davantage? Sera-ce que peut-être je dors (comme je me l'étois moi-même objecté ci-devant), ou bien que toutes les pensées que j'ai maintenant ne sont pas plus vraies que les rêveries que nous imaginons étant endormis? Mais quand bien même je dormirois, tout ce qui se présente à mon esprit avec évidence est absolument véritable.

Et ainsi je reconnois très-clairement que la certitude et la vérité de toute science dépend de la seule connoissance du vrai Dieu : en sorte qu'avant que je le connusse je ne pouvois savoir parfaitement aucune autre chose. Et à présent que je le connois, j'ai le moyen d'acquérir une science parfaite touchant une infinité de choses, non-seulement de celles qui sont en lui, mais aussi de celles qui appartiennent à la nature corporelle en tant qu'elle peut servir d'objet aux démonstrations des géomètres, lesquels n'ont point d'égard à son existence.

MÉDITATION SIXIÈME

DE L'EXISTENCE DES CHOSES MATÉRIELLES ET DE LA RÉELLE DISTINCTION QUI EST ENTRE L'AME ET LE CORPS DE L'HOMME

Il ne me reste plus maintenant qu'à examiner s'il y a des choses matérielles : et, certes, au moins sais-je déjà qu'il y en peut avoir en tant qu'on les considère comme l'objet des démonstrations de géométrie, vu que de cette façon je les conçois fort clairement et fort distinctement. Car il n'y a point de doute que Dieu n'ait la puissance de produire toutes les choses que je suis capable de concevoir avec distinction ; et je n'ai jamais jugé qu'il lui fût impossible de faire quelque chose, que par cela seul que je trouvois de la contradiction à la pouvoir bien concevoir. De plus, la faculté d'imaginer qui est en moi, et de laquelle je vois par expérience que je me sers lorsque je m'ap-

plique à la considération des choses matérielles, est capable de me persuader leur existence : car quand je considère attentivement ce que c'est que l'imagination, je trouve qu'elle n'est autre chose qu'une certaine application de la faculté qui connoît au corps qui lui est intimement présent, et partant qui existe.

Et pour rendre cela très-manifeste, je remarque premièrement la différence qui est entre l'imagination et la pure intellection ou conception. Par exemple, lorsque j'imagine un triangle, non-seulement je conçois que c'est une figure composée de trois lignes, mais avec cela j'envisage ces trois lignes comme présentes par la force et l'application intérieure de mon esprit ; et c'est proprement ce que j'appelle imaginer. Que si je veux penser à un chiliogone, je conçois bien à la vérité que c'est une figure composée de mille côtés, aussi facilement que je conçois qu'un triangle est une figure composée de trois côtés seulement; mais je ne puis pas imaginer les mille côtés d'un chiliogone comme je fais les trois d'un triangle, ni pour ainsi dire les regarder comme présents avec les yeux de mon esprit. Et quoique, suivant la coutume que j'ai de me servir toujours de mon imagination lorsque je pense aux choses corporelles, il arrive qu'en concevant un chiliogone je me représente confusément quelque figure, toutefois il est très-évident que cette figure n'est point un chiliogone, puisqu'elle ne diffère nullement de celle que je me représenterois si je pensois à un myriogone ou à quelque autre figure de beaucoup de côtés, et qu'elle ne sert en aucune façon à découvrir les propriétés qui font la différence du chiliogone d'avec les autres polygones. Que s'il est question de considérer un pentagone, il est bien vrai que je puis concevoir sa figure, aussi bien que celle d'un chiliogone, sans le secours de l'imagination; mais je la puis aussi imaginer en appliquant l'attention de mon esprit à chacun de ses cinq côtés, et tout ensemble à l'aire ou à l'espace qu'ils renferment. Ainsi je connois clairement que j'ai besoin d'une particulière contention d'esprit pour imaginer, de laquelle je ne me sers point pour concevoir ou pour entendre; et cette particulière contention

d'esprit montre évidemment la différence qui est entre l'imagination et l'intellection ou conception pure. Je remarque outre cela que cette vertu d'imaginer qui est en moi, en tant qu'elle diffère de la puissance de concevoir, n'est en aucune façon nécessaire à ma nature ou à mon essence, c'est-à-dire à l'essence de mon esprit; car, encore que je ne l'eusse point, il est sans doute que je demeurerois toujours le même que je suis maintenant : d'où il semble que l'on puisse conclure qu'elle dépend de quelque chose qui diffère de mon esprit. Et je conçois facilement que si quelque corps existe auquel mon esprit soit tellement conjoint et uni qu'il se puisse appliquer à le considérer quand il lui plaît, il se peut faire que par ce moyen il imagine les choses corporelles : en sorte que cette façon de penser diffère seulement de la pure intellection en ce que l'esprit en concevant se tourne en quelque façon vers soi-même, et considère quelqu'une des idées qu'il a en soi; mais en imaginant il se tourne vers le corps et considère en lui quelque chose de conforme à l'idée qu'il a lui-même formée ou qu'il a reçue par les sens. Je conçois, dis-je, aisément que l'imagination se peut faire de cette sorte, s'il est vrai qu'il y ait des corps; et parce que je ne puis rencontrer aucune autre voie pour expliquer comment elle se fait, je conjecture de là probablement qu'il y en a; mais ce n'est que probablement; et quoique j'examine soigneusement toutes choses, je ne trouve pas néanmoins que, de cette idée distincte de la nature corporelle que j'ai en mon imagination, je puisse tirer aucun argument qui conclue avec nécessité l'existence de quelque corps.

Or, j'ai accoutumé d'imaginer beaucoup d'autres choses outre cette nature corporelle qui est l'objet de la géométrie, à savoir, les couleurs, les sons, les saveurs, la douceur et autres choses semblables, quoique moins distinctement; et d'autant que j'aperçois beaucoup mieux ces choses-là par les sens, par l'entremise desquels et de la mémoire elles semblent être parvenues jusqu'à mon imagination, je crois que, pour les examiner plus commodément, il est à propos que j'examine en

même temps ce que c'est que sentir, et que je voie si de ces idées que je reçois en mon esprit par cette façon de penser que j'appelle sentir, je ne pourrai point tirer quelque preuve certaine de l'existence des choses corporelles.

Et, premièrement, je rappellerai en ma mémoire quelles sont les choses que j'ai ci-devant tenues pour vraies, comme les ayant reçues par les sens, et sur quels fondements ma créance étoit appuyée; après, j'examinerai les raisons qui m'ont obligé depuis à les révoquer en doute; et, enfin, je considérerai ce que j'en dois maintenant croire.

Premièrement donc, j'ai senti que j'avois une tête, des mains, des pieds, et tous les autres membres dont est composé ce corps que je considérois comme une partie de moi-même ou peut-être aussi comme le tout; de plus, j'ai senti que ce corps étoit placé entre beaucoup d'autres, desquels il étoit capable de recevoir diverses commodités et incommodités; et je remarquois ces commodités par un certain sentiment de plaisir ou de volupté, et ces incommodités par un sentiment de douleur. Et, outre ce plaisir et cette douleur, je ressentois aussi en moi la faim, la soif et d'autres semblables appétits, comme aussi de certaines inclinations corporelles vers la joie, la tristesse, la colère, et autres semblables passions. Et au dehors, outre l'extension, les figures, les mouvements des corps, je remarquois en eux de la dureté, de la chaleur, et toutes les autres qualités qui tombent sous l'attouchement; de plus, j'y remarquois de la lumière, des couleurs, des odeurs, des saveurs et des sons, dont la variété me donnoit moyen de distinguer le ciel, la terre, la mer, et généralement tous les autres corps les uns d'avec les autres. Et certes, considérant les idées de toutes ces qualités qui se présentoient à ma pensée, et lesquelles seules je sentois proprement et immédiatement, ce n'étoit pas sans raison que je croyois sentir des choses entièrement différentes de ma pensée, à savoir, des corps d'où procédoient ces idées: car j'expérimentois qu'elles se présentoient à elles sans que mon consentement y fût requis, en sorte que je ne pouvois sentir aucun objet, quelque volonté que

j'en eusse, s'il ne se trouvoit présent à l'organe d'un de mes sens ; et il n'étoit nullement en mon pouvoir de ne le pas sentir lorsqu'il s'y trouvoit présent. Et parce que les idées que je recevois par les sens étoient beaucoup plus vives, plus expresses, et même à leur façon plus distinctes qu'aucunes de celles que je pouvois feindre de moi-même en méditant, ou bien que je trouvois imprimées en ma mémoire, il sembloit qu'elles ne pouvoient procéder de mon esprit ; de façon qu'il était nécessaire qu'elles fussent causées en moi par quelques autres choses. Desquelles choses n'ayant aucune connoissance, sinon celles que me donnoient ces mêmes idées, il ne pouvoit venir autre chose en l'esprit sinon que ces choses-là étoient semblables aux idées qu'elles causoient. Et pour ce que je me ressouvenois aussi que je m'étois plutôt servi des sens que de ma raison, et que je reconnoissois que les idées que je formois de moi-même n'étoient pas si expresses que celles que je recevois par les sens, et même qu'elles étoient le plus souvent composées des parties de celles-ci, je me persuadois aisément que je n'avois aucune idée dans mon esprit qui n'eût passé auparavant par mes sens. Ce n'étoit pas aussi sans quelque raison que je croyois que ce corps, lequel par un certain droit particulier j'appelois mien, m'appartenoit plus proprement et plus étroitement que pas un autre ; car, en effet, je n'en pouvois jamais être séparé comme des autres corps : je ressentois en lui et pour lui tous mes appétits et toutes mes affections, et enfin j'étois touché des sentiments de plaisir et de douleur en ses parties, et non pas en celles des autres corps qui en sont séparés. Mais quand j'examinois pourquoi de ce je ne sais quel sentiment de douleur suit la tristesse en l'esprit, et du sentiment de plaisir naît la joie, ou bien pourquoi ce je ne sais quelle émotion de l'estomac, que j'appelle faim, nous fait avoir envie de manger, et la sécheresse du gosier nous fait avoir envie de boire, et ainsi du reste, je n'en pouvois rendre aucune raison, sinon que la nature me l'enseignoit de la sorte ; car il n'y a certes aucune affinité ni aucun rapport, au moins que je puisse comprendre, entre cette émotion de l'estomac et le désir

de manger, non plus qu'entre le sentiment de la chose qui cause de la douleur et la pensée de tristesse que fait naître ce sentiment. Et, en même façon, il me sembloit que j'avois appris de la nature toutes les autres choses que je jugeois touchant les objets de mes sens; pour ce que je remarquois que les jugements que j'avois coutume de faire de ces objets se formoient en moi avant que j'eusse le loisir de peser et considérer aucunes raisons qui me pussent obliger à les faire.

Mais, par après, plusieurs expériences ont peu à peu ruiné toute la créance que j'avois ajoutée à mes sens ; car j'ai observé plusieurs fois que des tours qui de loin m'avoient semblé rondes me paroissoient de près être carrées, et que des colosses élevés sur les plus hauts sommets de ces tours me paroissoient de petites statues à les regarder d'en bas; et ainsi, dans une infinité d'autres rencontres, j'ai trouvé de l'erreur dans les jugements fondés sur les sens extérieurs; et non pas seulement sur les sens extérieurs, mais même sur les intérieurs : car y a-t-il chose plus intime ou plus intérieure que la douleur? et cependant j'ai autrefois appris de quelques personnes qui avoient les bras et les jambes coupés qu'il leur sembloit encore quelquefois sentir de la douleur dans la partie qu'ils n'avoient plus; ce qui me donnoit sujet de penser que je ne pouvois aussi être entièrement assuré d'avoir mal à quelqu'un de mes membres, quoique je sentisse en lui de la douleur. Et à ces raisons de douter, j'en ai encore ajouté depuis peu deux autres fort générales : la première est que je n'ai jamais rien cru sentir étant éveillé que je ne puisse quelquefois croire aussi sentir quand je dors; et comme je ne crois pas que les choses qu'il me semble que je sens en dormant procèdent de quelques objets hors de moi, je ne voyois pas pourquoi je devois plutôt avoir cette créance touchant celles qu'il me semble que je sens étant éveillé; et la seconde, que, ne connoissant pas encore, ou plutôt feignant de ne pas connoître l'auteur de mon être, je ne voyais rien qui pût empêcher que je n'eusse été fait tel par la nature, que je me trompasse même dans les choses qui me paroissoient les plus véritables.

Et pour les raisons qui m'avoient ci-devant persuadé la vérité des choses sensibles, je n'avois pas beaucoup de peine à y répondre; car la nature semblant me porter à beaucoup de choses dont la raison me détournoit, je ne croyois pas me devoir confier beaucoup aux enseignements de cette nature. Et quoique les idées que je reçois par les sens ne dépendent point de ma volonté, je ne pensois pas devoir pour cela conclure qu'elles procédoient de choses différentes de moi, puisque peut-être il se peut rencontrer en moi quelque faculté, bien qu'elle m'ait été jusques ici inconnue, qui en soit la cause et qui les produise.

Mais maintenant que je commence à me mieux connaître moi-même et à découvrir plus clairement l'auteur de mon origine, je ne pense pas à la vérité que je doive témérairement admettre toutes les choses que les sens semblent nous enseigner, mais je ne pense pas aussi que je les doive toutes généralement révoquer en doute.

Et premièrement, pour ce que je sais que toutes les choses que je conçois clairement et distinctement peuvent être produites par Dieu, telles que je les conçois, il suffit que je puisse concevoir clairement et distinctement une chose sans une autre pour être certain que l'une est distincte ou différente de l'autre, parce qu'elles peuvent être mises séparément, au moins par la toute-puissance de Dieu; et il n'importe par quelle puissance cette séparation se fasse pour être obligé à les juger différentes : et partant de cela même que je connois avec certitude que j'existe, et que cependant je ne remarque point qu'il appartienne nécessairement aucune autre chose à ma nature ou à mon essence, sinon que je suis une chose qui pense, je conclus fort bien que mon essence consiste en cela seul que je suis une chose qui pense, ou une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser. Et quoique peut-être, ou plutôt certainement, comme je le dirai tantôt, j'ai un corps auquel je suis très-étroitement conjoint, néanmoins, pour ce que d'un côté j'ai une claire et distincte idée de moi-même en tant que je suis seulement une chose qui pense et non étendue,

et que d'un autre j'ai une idée distincte du corps en tant qu'il est seulement une chose étendue et qui ne pense point, il est certain que moi, c'est-à-dire mon âme, par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement et véritablement distincte de mon corps, et qu'elle peut être ou exister sans lui.

De plus je trouve en moi diverses facultés de penser qui ont chacune leur manière particulière : par exemple, je trouve en moi les facultés d'imaginer et de sentir, sans lesquelles je puis bien me concevoir clairement et distinctement tout entier, mais non pas réciproquement elles sans moi, c'est-à-dire sans une substance intelligente à qui elles soient attachées ou à qui elles appartiennent ; car, dans la notion que nous avons de ces facultés, ou, pour me servir des termes de l'école, dans leur concept formel, elles enferment quelques sortes d'intellection : d'où je conçois qu'elles sont distinctes de moi comme les modes le sont des choses. Je connois aussi quelques autres facultés, comme celles de changer de lieu, de prendre diverses situations, et autres semblables, qui ne peuvent être conçues, non plus que les précédentes, sans quelque substance à qui elles soient attachées, ni par conséquent exister sans elle; mais il est très-évident que ces facultés, s'il est vrai qu'elles existent, doivent appartenir à quelque substance corporelle ou étendue, et non pas à une substance intelligente, puisque dans leur concept clair et distinct il y a bien quelque sorte d'extension qui se trouve contenue, mais point du tout d'intelligence. De plus, je ne puis douter qu'il y ait en moi une certaine faculté passive de sentir, c'est-à-dire de recevoir et de reconnoître les idées des choses sensibles; mais elle me seroit inutile, et je ne m'en pourrois aucunement servir, s'il n'y avoit aussi en moi, ou en quelque autre chose, une autre faculté active, capable de former et produire ces idées. Or, cette faculté active ne peut être en moi en tant que je ne suis qu'une chose qui pense, vu qu'elle ne présuppose point ma pensée, et aussi que ces idées-là me sont souvent représentées sans que j'y contribue en aucune façon, et même souvent contre mon gré; il faut donc nécessairement

qu'elle soit en quelque substance différente de moi, dans laquelle toute la réalité qui est objectivement dans les idées qui sont produites par cette faculté soit contenue formellement ou éminemment, comme je l'ai remarqué ci-devant, et cette substance est ou un corps, c'est-à-dire une nature corporelle, dans laquelle est contenu formellement et en effet tout ce qui est objectivement et par représentation dans ces idées ; ou bien c'est Dieu même, ou quelque autre créature plus noble que le corps dans laquelle cela même est contenu éminemment. Or, Dieu n'étant point trompeur, il est très-manifeste qu'il ne m'envoie point ces idées immédiatement par lui-même, ni aussi par l'entremise de quelque créature dans laquelle leur réalité ne soit pas connue formellement, mais seulement éminemment. Car ne m'ayant donné aucune faculté pour connoître que cela soit, mais au contraire une très-grande inclination à croire qu'elles partent des choses corporelles, je ne vois pas comment on pourroit l'excuser de tromperie si en effet ces idées partoient d'ailleurs, ou étoient produites par d'autres causes que par des choses corporelles : et partant il faut conclure qu'il y a des choses corporelles qui existent. Toutefois elles ne sont peut-être pas entièrement telles que nous les apercevons par les sens, car il y a bien des choses qui rendent cette perception des sens fort obscure et confuse ; mais au moins faut-il avouer que toutes les choses que j'y conçois clairement et distinctement, c'est-à-dire toutes les choses, généralement parlant, qui sont comprises dans l'objet de la géométrie spéculative, s'y rencontrent véritablement.

Mais pour ce qui est des autres choses, lesquelles ou sont seulement particulières, par exemple, que le soleil soit de telle grandeur et de telle figure, etc. ; ou bien sont conçues moins clairement et moins distinctement, comme la lumière, le son, la douleur, et autres semblables, il est certain qu'encore qu'elles soient fort douteuses et incertaines, toutefois, de cela seul que Dieu n'est point trompeur, et que par conséquent il n'a point permis qu'il pût y avoir aucune fausseté dans mes

opinions qu'il ne m'ait aussi donné quelque faculté capable de la corriger, je crois pouvoir conclure assurément que j'ai en moi les moyens de les connoître avec certitude. Et premièrement, il n'y a point de doute que tout ce que la nature m'enseigne contient quelque vérité : car par la nature, considérée en général, je n'entends maintenant autre chose que Dieu même, ou bien l'ordre et la disposition que Dieu a établie dans les choses créées, et par ma nature en particulier je n'entends autre chose que la complexion ou l'assemblage de toutes les choses que Dieu m'a données.

Or, il n'y a rien que cette nature m'enseigne plus expressément ni plus sensiblement, sinon que j'ai un corps qui est mal disposé quand je sens de la douleur, qui a besoin de manger ou de boire quand j'ai les sentiments de la faim ou de la soif, etc. Et partant je ne dois aucunement douter qu'il y ait en cela quelque vérité.

La nature m'enseigne aussi par ces sentiments de douleur, de faim, de soif, etc., que je ne suis pas seulement logé dans mon corps, ainsi qu'un pilote en son navire, mais outre cela que je lui suis conjoint très-étroitement et tellement confondu et mêlé que je compose comme un seul tout avec lui. Car, si cela n'étoit, lorsque mon corps est blessé je ne sentirois pas pour cela de la douleur, moi qui ne suis qu'une chose qui pense ; mais j'apercevrois cette blessure par le seul entendement, comme un pilote aperçoit par la vue si quelque chose se rompt dans son vaisseau ; et lorsque mon corps a besoin de boire ou de manger, je connoîtrois simplement cela ; même sans en être averti par des sentiments confus de faim et de soif : car en effet tous ces sentiments de faim, de soif, de douleur, etc., ne sont autre chose que de certaines façons confuses de penser, qui proviennent et dépendent de l'union et comme du mélange de l'esprit avec le corps.

Outre cela, la nature m'enseigne que plusieurs autres corps existent autour du mien, desquels j'ai à poursuivre les uns et à fuir les autres. Et certes, de ce que je sens différentes sortes de

couleurs, d'odeurs, de saveur, de sons, de chaleur, de dureté, etc., je conclus fort bien qu'il y a, dans les corps d'où procèdent toutes ces diverses perceptions des sens, quelques variétés qui leur répondent, quoique peut-être ces variétés ne leur soient point en effet semblables : et de ce qu'entre ces diverses perceptions des sens les unes me sont agréables, et les autres désagréables, il n'y a point de doute que mon corps, ou plutôt moi-même tout entier, en tant que je suis composé de corps et d'âme, ne puisse recevoir diverses commodités ou incommodités des autres corps qui l'environnent.

Mais il y a plusieurs autres choses qu'il semble que la nature m'ait enseignées, lesquelles toutefois je n'ai pas véritablement apprises d'elles, mais qui se sont introduites en mon esprit par une certaine coutume que j'ai de juger inconsidérément des choses; et ainsi il peut aisément arriver qu'elles contiennent quelque fausseté; comme, par exemple, l'opinion que j'ai que tout espace dans lequel il n'y a rien qui meuve et fasse impression sur mes sens soit vide; que dans un corps qui est chaud il y ait quelque chose de semblable à l'idée de la chaleur qui est en moi; que dans un corps blanc ou noir il y ait la même blancheur ou noirceur que je sens; que dans un corps amer ou doux il y ait le même goût ou la même saveur, et ainsi des autres; que les astres, les tours et tous les autres corps éloignés soient de la même figure et grandeur qu'ils paraissent de loin à nos yeux, etc. Mais afin qu'il n'y ait rien en ceci que je ne conçoive distinctement, je dois précisément définir ce que j'entends proprement lorsque je dis que la nature m'enseigne quelque chose. Car je prends ici la nature en une signification plus resserrée que lorsque je l'appelle un assemblage ou une complexion de toutes les choses que Dieu m'a données ; vu que cet assemblage ou complexion comprend beaucoup de choses qui n'appartiennent qu'à l'esprit seul, desquelles je n'entends point ici parler en parlant de la nature, comme, par exemple, la notion que j'ai de cette vérité, que ce qui a une fois été fait ne peut plus n'avoir point été fait, et une infinité d'autres sem-

blables que je connois par la lumière naturelle sans l'aide du corps; et qu'il en comprend aussi plusieurs autres qui n'appartiennent qu'au corps seul, et ne sont point ici non plus contenues sous le nom de nature, comme la qualité qu'il a d'être pesant, et plusieurs autres semblables desquelles je ne parle pas aussi, mais seulement des choses que Dieu m'a données comme étant composé d'esprit et de corps. Or cette nature m'apprend bien à fuir les choses qui causent en moi le sentiment de la douleur, et à me porter vers celles qui me font avoir quelque sentiment de plaisir; mais je ne vois point qu'outre cela elle m'apprenne que de ces diverses perceptions des sens nous devions jamais rien conclure touchant les choses qui sont hors de nous sans que l'esprit les ait soigneusement et mûrement examinées : car c'est, ce me semble, à l'esprit seul, et non point au composé de l'esprit et du corps, qu'il appartient de connoître la vérité de ces choses-là. Ainsi, quoiqu'une étoile ne fasse pas plus d'impression en mon œil que le feu d'une chandelle, il n'y a toutefois en moi aucune faculté réelle ou naturelle qui me porte à croire qu'elle n'est pas plus grande que ce feu, mais je l'ai jugé ainsi dès mes premières années sans aucun raisonnable fondement. Et quoiqu'en approchant du feu je sente de la chaleur, et même que m'en approchant un peu trop près je ressente de la douleur, il n'y a toutefois aucune raison qui me puisse persuader qu'il y a dans le feu quelque chose de semblable à cette chaleur, non plus qu'à cette douleur; mais seulement j'ai raison de croire qu'il y a quelque chose en lui, quelle qu'elle puisse être, qui excite en moi ces sentiments de chaleur ou de douleur. De même aussi, quoiqu'il y ait des espaces dans lesquels je ne trouve rien qui excite et meuve mes sens, je ne dois pas conclure pour cela que ces espaces ne contiennent en eux aucun corps; mais je vois que, tant en ceci qu'en plusieurs autres choses semblables, j'ai accoutumé de pervertir et confondre l'ordre de la nature, parce que ces sentiments ou perceptions des sens n'ayant été mises en moi que pour signifier à mon esprit quelles choses sont convenables



ou nuisibles au composé dont il est partie, et jusque-là étant assez claires et assez distinctes, je m'en sers néanmoins comme si elles étoient des règles très-certaines par lesquelles je pusse connoître immédiatement l'essence et la nature des corps qui sont hors de moi, de laquelle toutefois elles ne me peuvent rien enseigner que de fort obscur et confus.

Mais j'ai déjà ci-devant assez examiné comment, nonobstant la souveraine bonté de Dieu, il arrive qu'il y ait de la fausseté dans les jugements que je fais en cette sorte. Il se présente seulement encore ici une difficulté touchant les choses que la nature m'enseigne devoir être suivies ou évitées, et aussi touchant les sentiments intérieurs qu'elle a mis en moi ; car il me semble y avoir quelquefois remarqué de l'erreur, et, ainsi, que je suis directement trompé par ma nature : comme, par exemple, le goût agréable de quelque viande en laquelle on aura mêlé du poison peut m'inviter à prendre ce poison, et ainsi me tromper. Il est vrai toutefois qu'en ceci la nature peut être excusée, car elle me porte seulement à désirer la viande dans laquelle se rencontre une saveur agréable et non point à désirer le poison, lequel lui est inconnu; de façon que je ne puis conclure de ceci autre chose sinon que ma nature ne connoît pas entièrement et universellement toutes choses : de quoi certes il n'y a pas lieu de s'étonner, puisque l'homme étant d'une nature finie ne peut aussi avoir qu'une connoissance d'une perfection limitée.

Mais nous nous trompons aussi assez souvent même dans les choses auxquelles nous sommes directement portés par la nature, comme il arrive aux malades lorsqu'ils désirent de boire ou de manger des choses qui leur peuvent nuire. On dira peut-être ici que ce qui est cause qu'ils se trompent est que leur nature est corrompue ; mais cela n'ôte pas la difficulté, car un homme malade n'est pas moins véritablement la créature de Dieu qu'un homme qui est en pleine santé, et partant il répugne autant à la bonté de Dieu qu'il ait une nature trompeuse et fautive que l'autre; et comme une horloge, composée de roues et de contre-poids, n'observe pas moins exactement toutes les

lois de la nature lorsqu'elle est mal faite et qu'elle ne montre pas bien les heures que lorsqu'elle satisfait entièrement au désir de l'ouvrier, de même aussi, si je considère le corps de l'homme comme étant une machine tellement bâtie et composée. d'os, de nerfs, de muscles, de veines, de sang et de peau, qu'encore bien qu'il n'y eût en lui aucun esprit il ne laisseroit pas de se mouvoir en toutes les mêmes façons qu'il fait à présent lorsqu'il ne se meut point par la direction de sa volonté, ni par conséquent par l'aide de l'esprit, mais seulement par la disposition de ses organes, je reconnois facilement qu'il seroit aussi naturel à ce corps étant, par exemple, hydropique, de souffrir la sécheresse du gosier, qui a coutume de porter à l'esprit le sentiment de la soif, et d'être disposé par cette sécheresse à mouvoir ses nerfs et ses autres parties en la façon qui est requise pour boire, et ainsi d'augmenter son mal et se nuire à soi-même, qu'il lui est naturel lorsqu'il n'a aucune indisposition d'être porté à boire pour son utilité par une semblable sécheresse de gosier; et quoique, regardant à l'usage auquel une horloge a été destinée par son ouvrier, je puisse dire qu'elle se détourne de sa nature lorsqu'elle ne marque pas bien les heures, et qu'en même façon, considérant la machine du corps humain comme ayant été formée de Dieu pour avoir en soi tous les mouvements qui ont coutume d'y être, j'ai sujet de penser qu'elle ne suit pas l'ordre de sa nature quand son gosier est sec, et que le boire nuit à sa conservation, je reconnois toutefois que cette dernière façon d'expliquer la nature est beaucoup différente de l'autre; car celle-ci n'est autre chose qu'une certaine dénomination extérieure, laquelle dépend entièrement de ma pensée, qui compare un homme malade et une horloge mal faite, avec l'idée que j'ai d'un homme sain et d'une horloge bien faite, et laquelle ne signifie rien qui se trouve en effet dans la chose dont elle se dit; au lieu que, par l'autre façon d'expliquer la nature, j'entends quelque chose qui se rencontre véritablement dans les choses, et partant qui n'est point sans quelque vérité.

Mais certes, quoique au regard d'un corps hydropique ce ne soit qu'une dénomination extérieure quand on dit que sa nature est corrompue lorsque, sans avoir besoin de boire, il ne laisse pas d'avoir le gosier sec et aride; toutefois, au regard de tout le composé, c'est-à-dire de l'esprit ou de l'âme unie au corps, ce n'est pas une pure dénomination, mais bien une véritable erreur de nature, de ce qu'il a soif lorsqu'il lui est très-nuisible de boire; et partant il reste encore à examiner comment la bonté de Dieu n'empêche pas que la nature de l'homme, prise de cette sorte, soit fautive et trompeuse.

Pour commencer donc cet examen, je remarque ici premièrement qu'il y a une grande différence entre l'esprit et le corps, en ce que le corps, de sa nature, est toujours divisible, et que l'esprit est entièrement indivisible; car, en effet, quand je le considère, c'est-à-dire quand je me considère moi-même en tant que je suis seulement une chose qui pense, je ne puis distinguer en moi aucunes parties, mais je connois et conçois fort clairement que je suis une chose absolument une et entière; et quoique tout l'esprit semble être uni à tout le corps, toutefois lorsqu'un pied ou un bras ou quelque autre partie vient à en être séparée, je connois fort bien que rien pour cela n'a été retranché de mon esprit : et les facultés de vouloir, de sentir, de concevoir, etc., ne peuvent pas non plus être dites proprement ses parties, car c'est le même esprit qui s'emploie *tout entier* à vouloir, et tout entier à sentir et à concevoir, etc.; mais c'est tout le contraire dans les choses corporelles ou étendues, car je n'en puis imaginer aucune, pour petite qu'elle soit, que je ne mette aisément en pièces par ma pensée, ou que mon esprit ne divise fort facilement en plusieurs parties, et par conséquent que je ne connoisse être divisible. Ce qui suffiroit pour m'enseigner que l'esprit ou l'âme de l'homme est entièrement différente du corps, si je ne l'avois déjà d'ailleurs assez appris.

Je remarque aussi que l'esprit ne reçoit pas immédiatement l'impression de toutes les parties du corps, mais seulement du cerveau ou peut-être même d'une de ses plus petites parties, à

savoir, de celle où s'exerce cette faculté qu'ils appellent le sens commun, laquelle, toutes les fois qu'elle est disposée de même façon, fait sentir la même chose à l'esprit, quoique cependant les autres parties du corps puissent être diversement disposées, comme le témoignent une infinité d'expériences, lesquelles il n'est pas ici besoin de rapporter.

Je remarque, outre cela, que la nature du corps est telle qu'aucune de ses parties ne peut être mue par une autre partie un peu éloignée, qu'elle ne le puisse être aussi de la même sorte par chacune des parties qui sont entre deux, quoique cette partie plus éloignée n'agisse point. Comme, par exemple, dans la corde A B C D qui est toute tendue, si l'on vient à tirer et remuer la dernière partie D, la première A ne sera pas mue d'une autre façon qu'elle le pourroit aussi être si on tiroit une des parties moyennes B ou C, et que la dernière D demeurât cependant immobile. Et, en même façon, quand je ressens de la douleur au pied, la physique m'apprend que ce sentiment se communique par le moyen des nerfs dispersés dans le pied, qui, se trouvant tendus comme des cordes depuis là jusqu'au cerveau, lorsqu'ils sont tirés dans le pied, tirent aussi en même temps l'endroit du cerveau d'où ils viennent et auquel ils aboutissent, et y excitent un certain mouvement que la nature a institué pour faire sentir de la douleur à l'esprit, comme si cette douleur étoit dans le pied; mais parce que ses nerfs doivent passer par la jambe, par la cuisse, par les reins, par le dos et par le cou, pour s'étendre depuis le pied jusqu'au cerveau, il peut arriver qu'encore bien que leurs extrémités qui sont dans le pied ne soient point remuées, mais seulement quelques-unes de leurs parties qui passent par les reins ou par le cou, cela néanmoins excite les mêmes mouvements dans le cerveau qui pourroient y être excités par une blessure reçue dans le pied, ensuite de quoi il sera nécessaire que l'esprit ressente dans le pied la même douleur que s'il y avoit reçu une blessure; et il faut juger le semblable de toutes les autres perceptions de nos sens.

Enfin, je remarque que, puisque chacun des mouvements qui se font dans la partie du cerveau dont l'esprit reçoit immédiatement l'impression ne lui fait ressentir qu'un seul sentiment, on ne peut en cela souhaiter ni imaginer rien de mieux sinon que ce mouvement fasse ressentir à l'esprit, entre tous les sentiments qu'il est capable de causer, celui qui est le plus propre et le plus ordinairement utile à la conservation du corps humain lorsqu'il est en pleine santé : or l'expérience nous fait connoître que tous les sentiments que la nature nous a donnés sont tels que je viens de dire ; et partant il ne se trouve rien en eux qui ne fasse paroître la puissance et la bonté de Dieu. Ainsi, par exemple, lorsque les nerfs qui sont dans le pied sont remués fortement et plus qu'à l'ordinaire, leur mouvement, passant par la moelle de l'épine du dos jusqu'au cerveau, y fait là une impression à l'esprit qui lui fait sentir quelque chose, à savoir, de la douleur, comme étant dans le pied, par laquelle l'esprit est averti et excité à faire son possible pour en chasser la cause, comme très-dangereuse et nuisible au pied. Il est vrai que Dieu pouvoit établir la nature de l'homme de telle sorte que ce même mouvement dans le cerveau fît sentir tout autre chose à l'esprit : par exemple, qu'il se fît sentir soi-même, ou en tant qu'il est dans le cerveau, ou en tant qu'il est dans le pied, ou bien en tant qu'il est en quelque autre endroit entre le pied et le cerveau, ou enfin quelque autre chose telle qu'elle peut être ; mais rien de tout cela n'eût si bien contribué à la conservation du corps que ce qu'il lui fait sentir. De même, lorsque nous avons besoin de boire, il naît de là une certaine sécheresse dans le gosier qui remue ses nerfs, et par leur moyen les parties intérieures du cerveau ; et ce mouvement fait ressentir à l'esprit le sentiment de la soif, parce qu'en cette occasion-là, il n'y a rien qui nous soit plus utile que de savoir que nous avons besoin de boire pour la conservation de notre santé, et ainsi des autres.

D'où il est entièrement manifeste que, nonobstant la souveraine bonté de Dieu, la nature de l'homme en tant qu'il est

composé de l'esprit et du corps ne peut qu'elle ne soit quelquefois fautive et trompeuse. Car s'il y a quelque cause qui excite, non dans le pied, mais en quelqu'une des parties du nerf qui est tendu depuis le pied jusqu'au cerveau, ou même dans le cerveau, le même mouvement qui se fait ordinairement quand le pied est mal disposé, on sentira de la douleur comme si elle étoit dans le pied, et le sens sera naturellement trompé; parce qu'un même mouvement dans le cerveau ne pouvant causer en l'esprit qu'un même sentiment, et ce sentiment étant beaucoup plus souvent excité par une cause qui blesse le pied que par une autre qui soit ailleurs, il est bien plus raisonnable qu'il porte toujours à l'esprit la douleur du pied que celle d'aucune autre partie. Et s'il arrive que parfois la sécheresse du gosier ne vienne pas comme à l'ordinaire de ce que le boire est nécessaire pour la santé du corps, mais de quelque cause toute contraire, comme il arrive à ceux qui sont hydropiques, toutefois il est beaucoup mieux qu'elle trompe en cette rencontre-là que si, au contraire, elle trompoit toujours lorsque le corps est bien disposé, et ainsi des autres.

Et certes cette considération me sert beaucoup non-seulement pour reconnoître toutes les erreurs auxquelles ma nature est sujette, mais aussi pour les éviter ou pour les corriger plus facilement: car sachant que tous mes sens me signifient plus ordinairement le vrai que le faux touchant les choses qui regardent les commodités ou incommodités du corps, et pouvant presque toujours me servir de plusieurs d'entre eux pour examiner une même chose, et, outre cela, pouvant user de ma mémoire pour lier et joindre les connoissances présentes aux passées, et de mon entendement qui a déjà découvert toutes les causes de mes erreurs, je ne dois plus craindre désormais qu'il se rencontre de la fausseté dans les choses qui me sont le plus ordinairement représentées par mes sens. Et je dois rejeter tous les doutes de ces jours passés, comme hyperboliques et ridicules, particulièrement cette incertitude si générale touchant le sommeil, que je ne pouvois distinguer de la veille: car à

présent, j'y rencontre une très-notable différence, en ce que notre mémoire ne peut jamais lier et joindre nos songes les uns avec les autres et avec toute la suite de notre vie, ainsi qu'elle a de coutume de joindre les choses qui nous arrivent étant éveillés. Et, en effet, si quelqu'un, lorsque je veille, m'apparoissoit tout soudain et disparoissoit de même, comme font les images que je vois en dormant, en sorte que je ne pusse remarquer ni d'où il viendroit ni où il iroit, ce ne seroit pas sans raison que je l'estimerois un spectre ou un fantôme formé dans mon cerveau et semblable à ceux qui s'y forment quand je dors, plutôt qu'un vrai homme. Mais lorsque j'aperçois des choses dont je connois distinctement et le lieu d'où elles viennent, et celui où elles sont, et le temps auquel elles m'apparoissent, et que, sans aucune interruption, je puis lier le sentiment que j'en ai avec la suite du reste de ma vie, je suis entièrement assuré que je les aperçois en veillant et non point dans le sommeil. Et je ne dois en aucune façon douter de la vérité de ces choses-là, si, après avoir appelé tous mes sens, ma mémoire et mon entendement pour les examiner, il ne m'est rien rapporté par aucun d'eux qui ait de la répugnance avec ce qui m'est rapporté par les autres. Car de ce que Dieu n'est point trompeur, il suit nécessairement que je ne suis point, en cela, trompé; mais, parce que la nécessité des affaires nous oblige souvent à nous déterminer avant que nous ayons eu le loisir de les examiner si soigneusement, il faut avouer que la vie de l'homme est sujette à faillir fort souvent dans les choses particulières, et enfin, il faut reconnoître l'infirmité et la faiblesse de notre nature.

ABRÉGÉ
DES OBJECTIONS
FAITES
CONTRE LES MÉDITATIONS
ET DES RÉPONSES DE L'AUTEUR

PREMIÈRES OBJECTIONS
PAR CRATÉRUS

I. Il n'y a pas d'autre réalité objective dans l'entendement que l'acte même de l'esprit; et cet acte n'a pas besoin d'une cause productrice étrangère. Ainsi l'idée de Dieu ne demande pas une cause en dehors de l'esprit. Les idées sont déterminées par la nécessité de la vérité, et si toutes les idées ne sont pas semblables, c'est que la vérité ne se montre à nous que par fragments. On a raison de dire que l'idée n'est rien, si par là on entend qu'elle n'est pas une réalité, mais on a tort, si on la déclare par là un être imaginaire; c'est un acte de conception, lequel toutefois n'a pas besoin d'une cause productrice étrangère à l'esprit.

II. Pour appuyer l'existence de Dieu sur l'argument de la cause efficiente, il falloit rechercher non la cause de nos idées, mais la cause de nous-mêmes. Le mot *par soi* a deux sens : l'un positif, être *par soi* comme *par une cause;* l'autre négatif, *être de soi, non par autrui*. La première acception est absurde; dans la seconde, ce qui est *par soi* est limité de sa nature et n'a pas pu se donner toutes les perfections.

III. Les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies; mais connoissons-nous clairement et distinctement l'infini? De ce que nous aurions l'idée claire de l'infini, vous concluriez qu'il existe, parce que l'existence est une perfection qui ne peut manquer à l'être souverainement parfait; mais il résulteroit de ce raisonnement que les choses signifiées par le nom de Dieu sont dans l'entendement et non dans la nature; Dieu peut avoir eu de toute éternité l'idée du composé : *Lion existant*, sans que cette idée impliquât que l'une ou l'autre partie de ce composé fût réellement dans la nature.

IV. La distinction de l'âme et du corps est une distinction formelle dont on ne peut conclure la distinction réelle.

RÉPONSES AUX PREMIÈRES OBJECTIONS

I. L'objet extérieur n'est que dans l'entendement; mais il y a dans l'entendement une entité représentative de l'objet extérieur, et c'est ce que j'appelle *la réalité objective* de l'idée. J'accorde que cette réalité objective n'est pas un être réel, en ce sens qu'elle n'est pas hors de l'entendement; je suis également d'avis que ce n'est pas un être de raison, mais quelque chose de réel qui est conçu; or cette conception a besoin d'une cause. Il ne suffit pas de dire que l'entendement la produit comme une de ses opérations, car il faut indiquer la source de *la réalité objective* de cette conception. La réalité objective de l'idée de Dieu ne peut venir de ce que les choses ne se montrent à nous que par fragments, de même que l'idée d'une machine parfaite ne peut venir de ce que nous ne savons pas la mécanique.

II. Je n'ai pas appuyé l'existence de Dieu sur les causes des objets sensibles, parce qu'elle est plus évidente que ces objets, et parce que l'impossibilité d'admettre une série infinie de causes ne prouve que l'imperfection de notre esprit; mais je l'ai fondée sur la cause qui me conserve moi-même en tant que j'ai l'idée de l'infini. Il n'est pas impossible qu'un être soit la cause efficiente de lui-même; car la cause efficiente est contemporaine

de son effet. Dieu se conserve lui-même, et cette conservation étant une création perpétuelle, on peut dire qu'il est sa propre cause. C'est l'imperfection de notre esprit qui nous fait admettre souvent qu'une cause est *par soi* dans le sens négatif, c'est-à-dire sans cause. Mais quand nous arrivons à nous demander comment elle se conserve, nous nous trouvons forcés de concevoir qu'elle se conserve *par soi* positivement, c'est-à-dire comme par une cause, ou qu'elle est conservée par un être qui est lui-même *par soi* positivement, ou comme sa propre cause à lui-même. Or, si moi, qui suis une chose qui pense, je ne me connois pas la puissance de me conserver moi-même, je conclus que je suis par un autre, qui, ayant la force de me conserver, doit à plus forte raison se conserver lui-même, et qui par conséquent est par soi.

III. L'*infini* peut être, non pas embrassé, mais saisi du moins par la pensée; car entendre clairement qu'une chose ne peut avoir de limites, c'est avoir idée de l'*infini*, qu'il faut distinguer de l'*indéfini* ou des choses dont je n'aperçois pas la fin, bien qu'elles en aient une. Il ne faut pas distinguer en Dieu l'existence de l'essence, comme dans les autres objets; car il est le seul dont l'existence soit nécessaire. Les choses qui ne sont pas unies par leur nature, mais par une fiction de l'entendement, peuvent être désunies de la même manière, comme un *lion existant, un triangle inscrit dans un carré*; mais il n'en est pas ainsi de *Dieu existant*.

IV. La distinction qui existe entre l'esprit et le corps est réelle et non pas formelle.

SECONDES OBJECTIONS

RECUEILLIES PAR LE R. P. MERSENNE

I. C'est par une fiction que vous avez rejeté les apparences des corps; vous ne pouvez donc conclure de là qu'en réalité la pensée n'est pas le mouvement de quelque corps.

II. L'idée d'un être souverain peut dériver des perfections que vous voyez en vous et dans les autres. Il n'est pas besoin que toutes les perfections de l'effet soient dans la cause : les mouches et les plantes sont produites par l'action du soleil, de la pluie et de la terre, qui n'ont point de vie. L'idée de la souveraine perfection vous vient de l'éducation, de l'idée des choses corporelles (car vous ne nous avez pas indiqué le moyen de nous former l'idée de quelque chose d'incorporel), et enfin de la généralisation.

III. Puisque vous n'êtes assuré d'une vérité qu'à la condition d'être certain de l'existence de Dieu, vous ne savez pas encore certainement que vous êtes une chose qui pense, au moment où vous vous appuyez sur ce principe. Un athée conçoit clairement les propositions géométriques, quoiqu'il nie Dieu. La présence du mal et la pluralité des êtres sont en contradiction avec l'hypothèse d'un être infini et parfait, lequel exclut non-seulement tout mal, mais encore toute autre existence que la sienne; car si quelque chose existe avec lui, il n'est pas infini.

IV. Quelques scolastiques admettent, contre votre opinion, que Dieu peut être trompeur, comme lorsqu'il annonce dans l'Écriture des événements qui cependant n'arrivent pas, lorsqu'il endurcit le cœur de Pharaon, et qu'il met l'esprit de mensonge dans les prophètes. Ne peut-il pas tromper les hommes pour leur bien, comme un père ses enfants, comme un médecin ses malades? D'ailleurs l'erreur ne peut-elle pas venir de votre nature? La clarté n'est pas une preuve de vérité, puisqu'on s'est trompé souvent en des choses qui paroissent plus claires que le soleil.

V. Si la volonté ne pèche qu'en s'attachant aux conceptions confuses et obscures de l'entendement, les infidèles ne pèchent-ils pas en embrassant la religion catholique, dont ils ne connoissent pas clairement la vérité?

VI. La question est de savoir si l'existence de Dieu n'est pas en contradiction avec son essence. De plus, nous ne connoissons pas assez clairement la nature de Dieu pour en rien conclure; vous avouez vous-même que vous ne concevez l'infini qu'imparfaitement.

VII. Les Méditations ne contiennent aucune démonstration de l'immortalité de l'âme, ni même de la distinction de l'âme et du corps. Il seroit fort utile de présenter à la suite des réponses une série de définitions, de postulats, d'axiomes et de démonstrations selon la méthode géométrique.

RÉPONSES AUX SECONDES OBJECTIONS

I. Je ne cherche pas encore, dans la seconde Méditation, si l'esprit est différent du corps, et j'ai renvoyé à la sixième la démonstration que le corps ne peut penser. Je la fais ressortir de la clarté avec laquelle nous concevons que le corps et l'esprit peuvent exister l'un sans l'autre. Or, si le corps et l'esprit sont réellement distincts, nul corps n'est esprit, donc nul corps ne peut penser.

II. Je crois que l'idée de Dieu peut trouver un fondement suffisant en nous-mêmes, puisqu'elle nous est innée. Les mouches et les plantes n'ont rien de plus que la terre et le soleil, ou elles ne dérivent pas de ces causes, comme de leurs causes totales. Ce sont des principes évidents d'eux-mêmes qu'il n'y a dans un effet rien qui ne se trouve à un plus haut degré dans la cause; que rien ne se fait de rien; que toute la réalité, qui n'est qu'objectivement dans les idées, doit être formellement ou éminemment dans leurs causes. Si j'ai puisé l'idée de Dieu dans l'enseignement des autres, où les autres l'ont-ils puisée? Vouloir former cette idée de la connoissance des choses corporelles, c'est vouloir acquérir par la vue l'idée du son. J'ai donné, dans ma deuxième Méditation, les moyens de s'élever à la conception de quelque chose d'incorporel; car ce que j'ai dit de l'esprit humain peut s'appliquer à l'entendement divin. Observons toutefois que les qualités que nous trouvons en nous ne sont pas en Dieu de la même façon, mais avec une unité et une immensité dont nous ne voyons ailleurs aucun exemple. Ce qui prouve que l'idée de Dieu n'est pas une fiction de notre esprit, c'est 1° que nous concevons en lui la science et la puissance infinie, et que nous ne pouvons y concevoir le nombre et la longueur

infinie; 2° que Dieu est conçu de la même manière par tout le monde, et que tous les théologiens s'accordent sur les attributs qu'ils lui reconnoissent. On ne s'écarte de la connoissance du vrai Dieu que parce qu'on ne porte pas son attention sur l'idée qui en est gravée dans notre âme; on y mêle d'autres idées, on se fait un Dieu chimérique dont il n'est pas étonnant qu'on rejette ensuite l'existence. La faculté que j'ai d'ajouter toujours au plus grand des nombres ne peut me venir que d'un être plus parfait que moi.

III. La certitude de l'existence de Dieu ne nous est pas nécessaire pour admettre les principes au moment où nous la concevons avec clarté, mais pour recevoir les conséquences des principes que nous avons oubliés et que nous nous souvenons seulement d'avoir clairement conçus autrefois. Cette vérité, *je pense, donc je suis*, ne doit pas être regardée comme la conclusion, mais au contraire comme le fondement de cette majeure : *tout ce qui pense existe*. L'athée n'a pas la vraie science des mathématiques, parce qu'il n'a aucun motif de croire qu'il n'est pas trompé dans les choses qui lui paroissent les plus évidentes. La puissance de penser peut être infinie en Dieu, sans diminuer en rien la nôtre; on en peut dire autant de ses autres attributs; il peut donc être conçu infini sans exclusion des choses créées.

IV. Il faut distinguer le mensonge verbal du mensonge d'intention, et c'est le second qui seroit commis si Dieu nous trompoit dans l'évidence. Dieu peut prononcer temporairement quelque mensonge dans l'intérêt des hommes, mais nos jugements clairs et distincts ne sont pas susceptibles d'être corrigés par d'autres, et s'il nous trompoit notre erreur seroit éternelle. Ceux qui se sont trompés dans les choses qui leur paroissoient plus claires que le soleil s'appuyoient, non sur une conception distincte, mais sur les sens ou sur quelque préjugé.

V. La foi a pour objet des choses obscures, mais la raison qui nous détermine à les croire est distincte et claire; et cette raison est une lumière intérieure et surnaturelle que Dieu nous accorde par sa grâce. Si les infidèles pèchent, c'est en résistant à

cette grâce ou en ne la méritant pas; et si, destitués de la grâce, ils se laissent attirer à la religion par de faux raisonnements, ils pèchent parce qu'ils ne se servent pas bien de leur raison. Au reste, la règle que j'impose à la volonté de ne suivre que les conceptions claires n'est applicable qu'aux choses spéculatives et non aux choses pratiques.

VI. L'essence de Dieu est possible, car elle ne répugne pas à l'intelligence humaine. Quoique nous ne concevions Dieu que fort imparfaitement, nous n'en avons pas moins une idée assez claire pour savoir que sa nature est possible ou qu'elle n'implique pas contradiction.

VII. J'ai dit ailleurs pourquoi je n'avois pas traité de l'immortalité de l'âme, et je crois avoir suffisamment prouvé la distinction de l'âme et du corps. Dans la méthode des géomètres il y a deux points à considérer : 1° l'ordre qui consiste en ce que les choses proposées les premières doivent être connues sans le secours des suivantes, et celles-ci démontrées à l'aide des premières; 2° la manière de démontrer, qui se divise en analyse, en synthèse. La première est la voie même par laquelle la vérité a été découverte; c'est celle que j'ai suivie dans les Méditations; la seconde n'est pas aussi applicable aux vérités métaphysiques qu'aux principes géométriques qui sont en rapport avec les sens. Cependant on peut essayer cette route. (Abrégé des Méditations, disposé suivant la méthode géométrique, en définitions, demandes, axiomes, théorèmes et démonstrations.)

TROISIÈMES OBJECTIONS

PAR M. HOBBES

AVEC LES RÉPONSES DE L'AUTEUR

I. Il y a longtemps qu'on a remarqué l'incertitude des choses sensibles. L'auteur auroit dû s'abstenir de publier des observations si anciennes.

Réponse. On ne les a pas publiées pour acquérir de la gloire, mais pour décrire la maladie dont on vouloit enseigner le remède.

II. De ce que je pense, on peut inférer que je suis, mais non pas que je suis un esprit. On ne peut concevoir un acte sans un sujet; la pensée sans une chose qui pense, et par conséquent sans quelque chose de corporel, car tout sujet est considéré comme matériel.

Réponse. J'ai ajourné la question de savoir si tout ce qui pense est corporel. Tout le monde distingue des substances spirituelles et des substances corporelles.

III. L'entendement et le sujet qui entend sont deux choses différentes.

Réponse. Je ne nie pas que moi qui pense je ne sois distinct de ma pensée; mais je ne m'attache en cet endroit qu'à la distinction des différentes manières de penser.

IV. L'auteur n'établit pas bien la différence qui existe entre *l'imagination* et *l'entendement*. *Imaginer*, c'est avoir quelque idée, et *entendre*, c'est conclure par le raisonnement que quelque chose existe. Mais si le raisonnement n'étoit qu'un assemblage de noms, par le mot *est*, nos conclusions ne porteroient pas sur la nature des choses, mais seulement sur l'accord des appellations que nous leur aurions imposées. De sorte qu'il faudroit rapporter le raisonnement aux noms, les noms à l'imagination, et l'imagination au mouvement des organes corporels.

Réponse. Le raisonnement n'assemble pas les noms, mais les choses signifiées par ces noms. Pour imposer des noms, il faut connoître les choses. Si l'on affirme que l'esprit est un mouvement, on peut tout aussi bien affirmer que la terre est le ciel.

V. L'idée étant une image, nous n'avons pas idée de Dieu.

Réponse. J'entends quelquefois par idée tout ce qui est immédiatement conçu par l'esprit.

VI. Dans la volonté ou dans la crainte, il y a rien autre chose que l'idée de l'objet, et un mouvement du corps pour le rechercher ou le fuir; ce mouvement n'est pas une pensée; il n'y a

donc rien de plus dans la crainte et la volonté que dans l'idée. Le jugement n'est que la jonction d'un nom à une idée, et en conséquence n'ajoute rien à l'idée.

Réponse. C'est autre chose de voir un lion, autre chose de le craindre ; et voir un homme qui court, n'est pas assurer qu'on le voit.

VII. Comme il n'y a point d'idée de Dieu, il est inutile d'en chercher l'origine. Nous n'avons pas non plus l'idée de l'âme, mais la raison nous fait concevoir qu'il y a dans l'animal quelque chose qui le fait sentir et se mouvoir.

Réponse. Comme il y a une idée de Dieu, votre objection est renversée ; vous accordez que la raison nous fait concevoir l'âme, c'est ce que j'appelle en avoir idée.

VIII. Ce que l'astronomie démontre du soleil n'est pas une idée du soleil, il n'y a d'idée du soleil que celle qui nous est fournie par la vue.

Réponse. Tant qu'on ne voudra pas convenir avec moi de l'acception des termes, on ne me fera que des objections frivoles.

IX. Nous n'avons pas non plus d'idée de substance; comment d'ailleurs une idée pourroit-elle avoir plus de réalité objective qu'une autre? Peut-on être plus ou moins réel ?

Réponse. J'entends par idée non pas seulement ce que les sens nous montrent, mais aussi ce que la raison nous fait connoître. Une chose n'est pas plus ou moins réelle, mais sa réalité est plus ou moins étendue.

X. L'idée que nous avons de Dieu se tire des objets extérieurs par le raisonnement ; elle n'est pas née en nous, car nous ne pensons pas dans le profond sommeil.

Réponse. Les objets extérieurs ne peuvent être les causes exemplaires de l'idée que nous avons de Dieu ; car il n'y a rien en lui qui leur ressemble. Quand je dis qu'une idée est née avec nous, je n'entends pas dire qu'elle est toujours présente à notre pensée, mais j'entends seulement que nous avons nous-mêmes la faculté de la produire.

XI. L'existence de Dieu n'est pas démontrée par celle de

moi-même en tant que j'ai l'idée de Dieu, puisque Dieu est inconcevable.

Réponse. Lorsqu'on dit que Dieu est inconcevable, on entend parler d'une conception qui le comprenne totalement et parfaitement.

XII. L'ignorance provient, sans aucun doute, de l'absence d'une faculté; mais il ne paraît pas qu'il en soit de même de l'erreur: la pierre ne peut errer, parce qu'elle n'a pas d'entendement; il semble donc que l'erreur procède d'une faculté positive.

Réponse. Pour faillir, il est besoin de la faculté de juger; mais il ne s'ensuit pas que l'erreur soit quelque chose de positif ou de réel dans la faculté de juger, c'est seulement l'absence d'une perfection.

XIII. Il ne dépend pas de la volonté de savoir ou de croire les choses; nous les croyons quand elles sont démontrées, que nous le voulions ou que nous ne le voulions pas.

Réponse. Quand nous croyons une chose, nous ne pouvons pas ne pas vouloir la croire.

XIV. Si le triangle n'est en aucun lieu du monde, je ne puis comprendre comment il a une nature. L'essence n'est que par l'existence.

Réponse. L'essence et l'existence sont distinguées par tout le monde.

XV. Dieu peut nous tromper quelquefois pour notre bien, donc il n'est pas certain que le monde matériel existe.

Réponse. Sans doute il peut nous tromper quelquefois; mais il suffit que notre penchant à croire au monde matériel soit vrai, dans le plus grand nombre des cas, pour qu'il mérite confiance.

XVI. Ne pouvons-nous pas rêver que notre songe se lie à notre vie passée, et cette illusion ne fera-t-elle pas évanouir la distinction que vous placez entre le rêve et la veille? L'athée ne peut-il pas reconnaître qu'il veille par la mémoire de ses actions passées? Donc, pour avoir cette connoissance, on n'a pas besoin de celle de Dieu.

Réponse. Ce ne seroit qu'imparfaitement qu'on pourroit, en rêve, lier un songe à sa vie passée. L'athée peut reconnoître qu'il veille par la mémoire de ses actions passées, mais non d'une manière certaine, s'il ne sait pas qu'il a été créé de Dieu, et que Dieu n'est pas trompeur.

QUATRIÈMES OBJECTIONS

PAR ARNAULD.

I. *De la nature de l'esprit humain.* Que l'existence soit prouvée par la pensée, il n'en résulte pas que notre esprit soit distinct de notre corps. De ce que je me connois, en même temps que j'ignore s'il y a aucun corps au monde, il ne suit pas que nul corps n'existe, ni que la pensée seule m'appartienne. Deux choses conçues clairement comme complètes peuvent être séparées par la toute-puissance de Dieu ; mais qui vous assure que la pensée soit complète sans l'étendue, et que le corps soit complet sans la pensée ? Cet argument d'ailleurs n'iroit-il pas jusqu'à prouver qu'il n'y a rien en moi de corporel, et que l'homme est un pur esprit ? L'idée de la pensée sans étendue ne peut-elle pas être une idée abstraite, comme celle de la ligne sans largeur ? et l'exemple des enfants et des fous ne prouve-t-il pas que la pensée est attachée aux organes corporels ? Peut-on croire que les animaux ne pensent pas, et peut-on expliquer la fuite de la brebis à la vue du loup par un mouvement mécanique ?

II. *De Dieu.* Ce n'est pas l'idée qui est fausse, mais le jugement qui la rapporte à un objet extérieur. Si l'idée du froid représente une privation, elle est vraie ; si elle représente un être positif, elle n'est pas l'idée du froid ; de plus, une idée positive ne peut venir du néant. Dieu n'est pas à l'égard de lui-même ce que la cause efficiente est à l'égard de son effet. La cause précédant l'effet, l'objet auroit l'être comme cause avant de le recevoir comme effet, ce qui est absurde ; et d'ail-

leurs, s'il l'a déjà, pourquoi se le donneroit-il? Ce qui ne peut pas se créer soi-même ne peut pas davantage se conserver, car ce seroit se reproduire continuellement. On ne demande pas la cause efficiente de la nature du triangle; on ne doit pas non plus demander celle de la nature de Dieu, et cette nature comprend l'existence. Faire reposer l'évidence sur l'existence de Dieu, c'est s'engager dans un cercle, car l'existence de Dieu repose elle-même sur l'évidence. Il n'est pas exact de dire que rien ne peut exister dans l'esprit dont il n'ait connoissance.

III. *Des choses qui peuvent arrêter les théologiens.* Il faudrait avertir que le doute proposé par l'auteur n'est qu'une fiction ; que lorsqu'il explique la cause de l'erreur, il entend parler de celle qui se commet dans le discernement du vrai et du faux, et non dans la poursuite du bien et du mal ; que le précepte de ne donner notre créance qu'aux vérités conçues clairement et distinctement s'étend seulement aux sciences et non aux matières de foi et aux actions de la vie. Ce qui est blâmable, ce n'est pas la croyance à l'autorité, mais seulement l'*opinion.* Enfin, des principes de l'auteur il paroîtroit résulter que la substance étant ôtée du pain eucharistique, les accidents n'y demeureroient pas, puisqu'il n'entend par accidents que les mouvements de la substance.

RÉPONSES AUX QUATRIÈMES OBJECTIONS

I. Ce que je connois en moi me suffiroit pour exister : je suis donc assuré que Dieu pouvoit me créer sans les autres choses que j'ignore, et que, par conséquent, elles n'appartiennent pas à mon essence. Pour établir une distinction réelle entre deux choses, il n'est pas besoin d'une connoissance complète, telle que cette connoissance est en Dieu; il suffit que nous les connoissions comme pouvant exister par elles-mêmes et indépendamment l'une de l'autre, ou, en d'autres termes, comme des substances, et c'est là ce que j'entends par *choses complètes.* De ce que l'âme et le corps sont distincts, il ne résulte pas que

l'homme soit un pur esprit; et j'ai établi que 'âme et le corps sont substantiellement unis. La pensée peut être troublée par les organes sans en être le produit. Quant à la question de l'âme des bêtes, je pense que le mouvement s'accomplit toujours dans les animaux, comme quelquefois en nous-mêmes, c'est-à-dire sans intervention de la raison, et seulement parce que les sens, frappés par les objets extérieurs, réagissent sur les esprits animaux.

II. En parlant d'idées fausses, j'ai voulu dire que quelques-unes peuvent induire le jugement en erreur; en disant que Dieu est par soi comme par une cause, j'ai entendu que la raison pour laquelle il n'a pas besoin de cause est une raison positive; cette raison est son immensité. La notion de l'existence de Dieu ne nous est pas nécessaire pour nous en rapporter à la clarté d'une idée, au moment même où cette idée est dans notre esprit, mais seulement pour admettre la conséquence d'un principe que nous avons oublié, et que nous nous souvenons d'avoir conçu clairement autrefois. Enfin j'ai affirmé qu'il n'y avoit rien dans l'esprit dont nous n'eussions connoissance, en ce sens que nous en connoissons toutes les opérations, mais non toutes les facultés.

III. Je reconnois les dangers du doute, la distinction qu'il faut établir entre la spéculation scientifique d'une part, et de l'autre les matières de la foi et la pratique de la vie. Les objets extérieurs n'agissent sur nos sens que par la superficie, et cette superficie n'est que la limite du mouvement des particules du corps; quand une substance est mise en la place d'une autre, si ses particules se meuvent comme celles de la première, elle nous affectera de la même manière; et voilà comment la substance étant changée, les qualités ou les accidents restent les mêmes, bien que ces accidents n'aient aucune substance particulière.

CINQUIÈMES OBJECTIONS

PAR GASSENDI

CONTRE LA PREMIÈRE MÉDITATION

Des choses qui peuvent être révoquées en doute.

Il aurait fallu tenir les connoissances seulement pour *incertaines*, afin de mettre ensuite à part celles qu'on reconnoîtroit pour vraies; au lieu de les regarder toutes comme *fausses* (ce qui est se revêtir d'un nouveau préjugé), et de recourir à la fiction d'un Dieu trompeur et d'un sommeil perpétuel, fiction indigne d'un philosophe.

CONTRE LA SECONDE MÉDITATION

De la nature de l'esprit humain, et qu'il est plus aisé de le connoître que le corps.

I. Il n'étoit pas besoin d'un si grand appareil pour prouver que vous êtes; on pouvoit le conclure de toute action; car la difficulté n'est pas de savoir si l'on existe, mais ce que l'on est. Il ne faut pas refuser au corps le mouvement spontané.

II. On ne doit pas attribuer exclusivement au corps la forme, l'étendue, l'impénétrabilité et la mobilité, car la conscience ne nous montre nullement que ces qualités n'appartiennent pas à l'être qui pense.

III. L'être qui pense s'accroît et s'affoiblit avec le corps; il meut les membres, et doit par conséquent se mouvoir; il peut être un corps subtil. Il faut prouver que nul corps ne pense, que l'âme des bêtes est immatérielle, et que le corps humain ne contribue en rien à la pensée.

IV. L'âme ne pense pas toujours : pense-t-on pendant la léthargie, dans le sein de sa mère, ou quelques instants après en être sorti?

V. Vous ne vous connoissez pas par une pensée différente de

l'imagination : quand vous vous contemplez vous-même, vous vous représentez une substance pure, claire, subtile, qui se répand dans le corps ou du moins dans le cerveau ; les choses que vous concevez par l'imagination ne peuvent convenir, dites-vous, à la *connoissance que vous avez de vous-même;* et vous avez dit un peu auparavant que vous ne saviez pas encore si elles appartenoient ou non à votre *essence.*

VI. Il n'y a pas d'*intellection* qui ne soit une *imagination,* ni d'*imagination* qui ne soit une *intellection.*

VII. Si vous mettez la faculté de sentir parmi les modes de la pensée, le sentiment des bêtes est une pensée; or, comme leur âme est matérielle, celle de l'homme peut l'être aussi.

VIII. L'intellection que vous avez de la substance de la cire est une imagination, car vous ne pouvez dépouiller cette substance de toute étendue, de toute forme, de toute couleur; et si nous jugeons que sous les chapeaux et les manteaux il y a des hommes, rien ne prouve que ce soit l'entendement qui juge ici plutôt que la faculté imaginative : le chien, d'ailleurs, reconnoît son maître aux mêmes signes.

IX. Il ne s'agit pas de prouver que vous êtes, mais ce que vous êtes. Vous avez beau n'admettre rien en vous que l'esprit, et vous parlez néanmoins de la cire et de ses accidents, que vous ne pouvez connoître sans mains et sans yeux. Dire que l'esprit est *une chose* qui pense, ce n'est pas nous faire connoître la substance de l'esprit.

CONTRE LA TROISIÈME MÉDITATION

De Dieu; qu'il existe.

I. Tout ce qui résulte de la clarté d'une idée, c'est qu'elle vous paroît ce qu'elle vous paroît. Les opinions des hommes sont différentes, et chacun conçoit clairement celle qu'il défend. Il faudroit trouver une méthode qui, parmi les choses clairement conçues, nous fît démêler les vraies d'avec les fausses.

II. Les idées factices sont composées des idées extérieures.

Les idées de choses en général, de vérité et de pensée, sont des généralisations.

III. Si vous doutiez des idées adventices, vous ne marcheriez pas sur la terre. Si l'aveugle-né n'a aucune idée de la lumière, c'est que les choses extérieures ne peuvent lui faire parvenir leur image. Les deux idées que nous avons du soleil sont également vraies, ou plutôt celle que l'astronomie nous procure n'est pas une véritable idée, car nous ne pourrions nous représenter l'astre tel qu'elle nous le démontre.

IV. On n'a qu'une idée confuse et contrefaite de la substance, et non pas une idée véritable qui contienne quelque réalité objective, et quand elle en contiendroit, cette réalité ne seroit pas plus grande que celle des accidents ; car l'idée de substance leur emprunte tout ce qu'elle a de réalité, puisqu'on ne peut concevoir la substance que comme quelque chose d'étendu, de figuré, de coloré, etc. L'idée de Dieu vous vient de l'éducation. Elle ne contient pas plus de réalité objective que l'idée d'une chose finie, car nous ne sommes pas capables de concevoir l'infini; et l'idée des attributs de Dieu n'est que celle de nos propres qualités agrandies.

V. La cause efficiente diffère souvent de son effet. L'architecte ne donne rien de sa réalité à la maison. Je suis la cause de l'idée que vous avez de moi-même; or, cette réalité étant une émanation de ma substance, a bien moins de réalité formelle que moi-même, et sa réalité objective n'est que l'arrangement des parties de sa réalité formelle, et par conséquent ce n'est rien de réel.

VI. Il n'est pas besoin de raisons pour nous prouver qu'il existe dans le monde autre chose que nous. Vous n'avez pas l'idée de vous-même; comme l'œil ne se voit point, l'entendement ne peut s'entendre; et quand vous auriez cette idée, comment en pourriez-vous dériver celle de la substance corporelle ?

VII. L'idée que les anciens philosophes se formoient d'un monde infiniment étendu, d'une infinité de principes et d'une

infinité de mondes, ne prouvoit pas la réalité formelle de ces objets. Dire que pour avoir une idée claire de l'infini il suffit d'en concevoir quelque chose, c'est dire que vous feriez mon portrait en traçant l'extrémité d'un de mes cheveux.

VIII. Ce que vous désirez n'est pas toujours plus parfait que vous : le pain n'est pas plus parfait que le corps. Les choses que l'on conçoit sont actuellement dans l'idée, mais non pas pour cela dans la nature.

IX. Il n'est pas besoin qu'une cause extérieure plus parfaite que vous préside à votre conservation, par une sorte de création perpétuelle : il y a des effets qui persévèrent dans l'existence, alors même que leur cause n'existe plus. Rien n'est plus indissolublement lié que les parties du temps, et d'ailleurs le temps est extérieur à votre vie et n'y contribue pas plus que les flots au rocher qu'ils arrosent. Vous avez en vous-même une vertu qui vous conserve, bien que vous n'en ayez pas conscience. Pourquoi ne procéderiez-vous pas de vos parents, et pourquoi ne remonteroit-on pas de vos parents à une série infinie de causes? Le progrès à l'infini est absurde entre ces causes, dont l'une ne peut agir sans l'autre, comme les anneaux d'une chaîne, mais non entre les causes dont la seconde peut subsister et continuer son action, alors même que la première est détruite. Vous avez pu former l'idée d'un être parfait des perfections qui sont dans ce monde et que vous avez amplifiées.

X. Il n'est pas vrai qu'on ne puisse rien retrancher ni rien ajouter à l'idée de Dieu; elle n'a pas toujours été dans notre esprit ce qu'elle est maintenant, et vous ne pouvez pas affirmer qu'elle ne se perfectionnera pas encore. Si l'idée de Dieu est en nous, comme la marque de l'ouvrier empreinte sur son image, quelle est la forme de cette marque? Si elle n'est point différente de cet ouvrage, vous êtes donc semblable à l'idée de Dieu, et par conséquent vous êtes à la fois la marque et l'objet marqué. Pour que Dieu nous eût faits à son image, il faudroit qu'il eût la forme humaine; l'ouvrage n'est jamais semblable à l'ouvrier. Vous concevez, dites-vous, cette ressemblance, en même temps

que vous vous reconnoissez incomplet et dépendant ; n'est-ce pas plutôt une différence que vous devriez concevoir ? Enfin, si Dieu a empreint en nous son idée, pourquoi tous les hommes en ont-ils une idée si différente ?

CONTRE LA QUATRIÈME MÉDITATION

Du vrai et du faux.

I. Comment pouvons-nous recevoir l'erreur du néant, et pourquoi Dieu ne nous a-t-il pas donné, puisqu'il le pouvoit, une faculté qui nous empêchât de consentir à l'erreur ? Sans doute on ne doit pas s'occuper des causes finales dans les sciences physiques, mais cela est permis en théologie naturelle. Que seroit en vous l'idée de Dieu, si vous n'aviez jamais fait usage de vos sens extérieurs ?

II. L'univers n'auroit-il pas été plus parfait si aucune de ses parties n'eût été défectueuse, c'est-à-dire si vous n'eussiez pas été sujet à l'erreur ? Dire que la présence de quelques parties imparfaites est une plus grande perfection dans l'univers, c'est affirmer qu'une république composée de bons et de méchants est plus parfaite que celle où ne figureroient que des gens de bien. Quand l'erreur seroit une négation qui ne procéderoit de rien, ni par conséquent de Dieu, Dieu, en vous créant, ne pouvoit-il pas remédier à cette négation ?

III. La volonté n'est pas plus vaste que l'entendement : jamais elle ne s'applique à une chose dont nous n'ayons pas idée. Quand il n'y a dans l'entendement aucune raison qui incline la volonté d'un côté ou d'un autre, il ne s'ensuit aucun jugement. Si l'entendement conçoit clairement, le libre arbitre porte son jugement sans hésitation ; mais il ne le prononce qu'avec crainte lorsque la conception de l'entendement est obscure.

IV. Je répète que la difficulté est de savoir dans quel cas une conception claire nous égare, et dans quel cas elle nous conduit bien.

CONTRE LA CINQUIÈME MÉDITATION

De l'essence des choses naturelles et de l'existence de Dieu.

I. Ce qu'on appelle l'essence d'une chose n'est que ce qui convient généralement à tous les individus, et ne peut exister que par les individus. *L'homme est*, voilà, dit-on, *l'existence; l'homme est animal*, voilà *l'essence :* mais quiconque dit que l'homme existe, entend aussi qu'il est animal; et quiconque dit que l'homme est animal, entend par là même qu'il existe. L'existence et l'essence ne peuvent donc se séparer. Il n'est pas vrai que vous eussiez eu l'idée du triangle si vous n'eussiez jamais vu ou touché de corps.

II. Vous prétendez que l'existence fait partie de l'essence de Dieu, comme il est de l'essence d'un triangle rectiligne que ses trois angles soient égaux à deux droits. Or, cette égalité est un mode qui fait sans doute partie de l'essence du triangle, de même que la toute-puissance est un mode qui fait partie de l'essence de Dieu. Mais si l'existence appartient à l'essence divine, on peut prétendre, avec une égale raison, que l'existence appartient aussi à l'essence du triangle. Comme on ne reconnoît le rapport des trois angles d'un triangle avec deux droits que par la démonstration, de même le rapport de l'existence à l'idée de Dieu a besoin d'être démontré.

III. Vous faites reposer la certitude de l'évidence sur l'existence de Dieu; mais vous étiez pleinement convaincu des vérités géométriques, et vous aviez admis cette proposition : Je pense, donc je suis, avant d'être assuré de l'existence de Dieu. Plusieurs révoquent Dieu en doute, et personne ne tient pour douteuses les démonstrations de la géométrie.

CONTRE LA SIXIÈME MÉDITATION

De l'existence des choses matérielles et de la distinction réelle entre l'âme et le corps de l'homme.

I. Vous ne concevez pas mieux le chiliogone que vous ne l'imaginez; vous savez que ce mot signifie une figure de mille

angles ; voilà en quoi consiste ici toute l'opération intellectuelle, c'est un nom. L'intellection et l'imagination suivent le sort l'une de l'autre quant à la clarté ; elles ne diffèrent que de degré.

II. Si quelquefois les sens nous trompent, ils nous montrent quelquefois la vérité.

III. De ce qu'il vous est donné de vous concevoir sans votre corps, vous concluez que vous en êtes distinct. Il ne s'agissoit pas de savoir si vous étiez ce corps grossier composé de membres, mais un corps plus subtil répandu dans l'autre.

IV. Comment l'espèce représentative du corps qui est étendue, formée, etc., pourroit-elle être reçue en vous, si vous étiez inétendu ? Vous ne savez pas ce que vous êtes, en supposant même que vous sachiez que vous n'êtes pas étendu. Pouvez-vous n'avoir pas d'extension, vous qui êtes dans toutes les parties de votre corps ? Si vous n'êtes point corporel, comment pouvez-vous mouvoir le corps ?

V. Comment l'union est-elle possible entre un être corporel et un être incorporel ? La douleur n'est qu'une séparation de parties, comment pourriez-vous souffrir si vous étiez simple et indivisible.

VI. J'approuve vos conclusions sur la croyance qu'il faut accorder à ce que nos sens nous montrent le plus souvent, sur la distinction de la veille et du sommeil, et enfin sur les foiblesses et les infirmités de notre nature.

RÉPONSES AUX CINQUIÈMES OBJECTIONS

Des choses qui ont été objectées contre la première Méditation.

Aucune des objections présentées contre la première Méditation n'est appuyée de preuves.

Des choses qui ont été objectées contre la deuxième Méditation.

I. L'appareil dont je me suis servi pour prouver que j'existe n'a pas été trop grand, puisque je ne vous ai pas encore con-

vaincu; je ne pouvois conclure mon existence d'aucune autre action que de ma pensée, car toutes les autres peuvent être révoquées en doute.

II. J'ai fait voir que je ne suis pas un vent quand j'ai montré que je ne puis supposer qu'il n'y a point de vent au monde, sans altérer en rien la connoissance que j'ai de moi-même.

III. Si l'âme semble languir avec le corps, en cela elle ressemble à un bon ouvrier qui ne peut rien faire avec un mauvais outil. C'est à vous de prouver que je suis un corps, que l'âme des bêtes est corporelle et que le corps contribue à la pensée.

IV. Pourquoi l'âme ne penseroit-elle pas toujours, puisqu'elle est une substance qui pense? Il n'est pas étonnant que nous oubliions les pensées que nous avons eues dans le sein de nos mères ou pendant les léthargies, puisque nous ne nous souvenons pas d'un grand nombre de pensées de la veille et de l'âge mûr.

V. Ce que j'ai dit sur l'imagination est assez clair. Autre chose est appartenir à la *connoissance que j'ai de moi-même*, autre chose appartenir à mon *essence*.

VI. Je regarde ce que vous dites sur l'imagination et l'intellection comme des murmures et non comme des raisons.

VII. Tout ce que vous alléguez sur les bêtes est hors de propos, car l'esprit méditant sur lui-même peut expérimenter qu'il pense, mais non pas que les bêtes ont des pensées.

VIII. Je n'ai point séparé le concept de la cire du concept de ses accidents; mais j'ai voulu montrer comment la substance est manifestée par les accidents; je ne vois pas sur quel argument vous vous fondez pour affirmer que le chien juge de la même façon que vous.

IX. En sachant que je suis, je sais par cela même ma nature; car pour rendre une substance manifeste on n'a besoin que d'en faire connoître les divers attributs. Quand je parle de la cire et de ses accidents, je ne prétends pas me servir de la vue et du toucher qui s'exercent par l'entremise des organes, mais de

la seule pensée de voir et de toucher, semblable à celle de nos songes.

Des choses qui ont été objectées contre la troisième Méditation.

I. On ne saurait prouver que les personnes dont les opinions sont fausses les conçoivent clairement et distinctement. Je crois avoir donné une méthode pour reconnoître si la clarté d'une connoissance est vraie ou apparente.

II. Prétendre que l'idée factice vient du dehors, c'est affirmer que Praxitèle n'a point fait ses statues. Pour connoître que je suis *une chose* qui pense, je n'ai pas besoin des idées d'animal, de plante, etc.

III. C'est une question que de savoir si je marche sur la terre. Celui qui nie le monde matériel ne peut-il pas dire que c'est nous-mêmes qui forgeons l'idée de couleur, et que si l'aveugle ne l'a point, c'est faute d'invention ? Refuser le nom d'idée à celle que l'astronomie nous donne du soleil, c'est restreindre ce nom aux seules images, contre ce que j'ai expressément établi.

IV. Vous faites la même chose quand vous dites qu'on n'a aucune idée véritable de la substance. L'idée de substance n'emprunte pas aux accidents tout ce qu'elle a de réalité, car on ne conçoit jamais la substance à la façon des accidents. Si nous avons appris des autres ce que nous savons de Dieu, d'où les autres l'ont-ils appris ? Je ne prétends pas que nous ayons de l'infini, ni même de la plus petite chose, une conception adéquate de tout ce qu'il y a d'intelligible dans ces objets; mais nous en possédons une intellection conforme à la portée de notre esprit. Ce n'est pas pour nous une simple négation du fini, car au contraire, toute l'imitation contient la négation de l'infini. L'idée de Dieu renferme plus de réalité que celle des chose finies; car vous convenez vous-même que nous amplifions les qualités de ces choses pour les attribuer à Dieu. Or, d'où nous vient cette faculté d'amplifier, si ce n'est de l'idée d'une chose plus grande, c'est-à-dire de Dieu même ?

V. Il n'est rien dans un effet qui n'ait été premièrement dans sa cause. La réalité formelle d'une idée n'est pas une substance.

VI. Vous aimez mieux vous en rapporter à vos anciens préjugés sur l'existence du monde matériel, que d'en chercher les raisons. L'esprit peut se prendre pour objet de son action : le sabot qui tourne n'agit-il pas sur lui-même ? Je n'ai point dit que l'idée des choses matérielles dérivât positivement de l'esprit, mais seulement que rien n'empêchoit qu'elle en pût dériver.

VII. Je n'ai pas besoin pour avoir idée de l'infini de le comprendre, car il y a contradiction entre infini et comprendre, et pourtant l'idée que j'en ai ne représente pas seulement une partie de l'infini, mais tout l'infini, comme il peut être représenté par une idée humaine.

VIII. De ce que je désire du pain, je n'infère pas que le pain soit plus parfait que moi, mais que je suis moins parfait quand j'ai besoin de pain que quand je puis m'en passer. Les choses contenues dans une idée sont dans la nature, quand cette idée ne peut avoir d'autre cause que ces objets eux-mêmes.

IX. Nier que nous ayons besoin de l'influence continuelle de la cause première pour être conservés, c'est se mettre en contradiction avec tous les métaphysiciens. Quand j'ai parlé de l'indépendance des parties du temps, je n'ai pas entendu le temps abstrait, mais la durée de l'objet qui peut cesser d'être à chaque moment. En supposant que nous avons en nous une faculté qui nous conserve, vous attribuez à la créature la perfection du Créateur et à celui-ci l'imperfection de la créature, parce qu'il auroit besoin d'agir pour détruire. Vous êtes en contradiction avec vous-même sur le progrès à l'infini des causes, puisque vous le reconnoissez absurde pour celles dont l'inférieure ne peut agir sans une supérieure qui la remue. Enfin je ne puis accroître les perfections humaines, jusqu'à ce qu'elles ne soient plus humaines, que si j'ai un Dieu pour auteur de mon être.

X. On peut éclaircir l'idée de Dieu, mais non pas rien y

ajouter. Me demanderiez-vous la forme de la marque à laquelle je reconnoîtrois un tableau d'Apelles? Cette marque n'est-elle pas le tableau lui-même? Alexandre n'a pas besoin d'être bois et couleur pour qu'un tableau lui ressemble. L'ouvrage ressemble à l'ouvrier quand le peintre fait son propre portrait. J'ai dit que je concevois ma ressemblance avec Dieu, en même temps que je connoissois mon imperfection et ma dépendance, pour empêcher de croire que je voulois égaler la créature au Créateur. Si tous les hommes n'ont pas la même pensée de Dieu, c'est par la même raison que tous ceux qui ont la notion du triangle n'en remarquent pas cependant toutes les propriétés, et que peut-être quelques-uns lui en attribuent de fausses.

Des choses qui ont été objectées contre la quatrième Méditation.

I. Nous participons du néant en ce qu'il nous manque plusieurs choses. Au lieu de chercher la cause finale, il faut s'attacher à la cause efficiente. De l'effet on peut remonter à Dieu; mais on ne doit jamais lui demander dans quelle vue il l'a produit. Si je n'eusse jamais fait usage de mes sens extérieurs, j'aurois eu de Dieu la même idée qu'aujourd'hui, seulement elle eût été plus claire.

II. Être sujet à l'erreur n'est pas une imperfection positive, mais une négation, tandis que la malice des citoyens dans votre comparaison est quelque chose de positif. Dieu ne nous destine point à des œuvres mauvaises, et il nous a donné une faculté de juger qui suffit à ce peu de chose qu'il veut bien soumettre à notre jugement.

III. La volonté peut dépasser l'entendement, et c'est en cela que consiste l'erreur. Si vous jugez que l'esprit est un corps, ce n'est pas que vous le conceviez, mais c'est que votre volonté, entraînée par l'habitude, vous le fait juger ainsi. Dans votre prédilection pour la chair, je ne m'étonne pas que vous ne teniez pas compte de la liberté.

IV. Je crois avoir assez exactement enseigné la méthode qui nous apprend à discerner les choses que nous concevons clai-

rement de celles que nous croyons seulement concevoir avec clarté.

Des choses qui ont été objectées contre la cinquième Méditation.

I. Les essences des choses ont été établies par Dieu lui-même comme immuables et éternelles. L'essence du triangle n'a pas été tirée des choses singulières. Elle est pourtant conforme à la réalité, non pas qu'il existe des substances qui aient de la longueur sans largeur, mais parce que les figures géométriques sont les limites des substances : cela ne veut pas dire que les idées de ces figures nous viennent par les sens, car il n'y a point dans la nature de figures régulières perceptibles.

II. Pourquoi ne voulez-vous pas que l'existence soit une propriété aussi bien que la toute-puissance? L'essence et l'existence n'ont pas la même relation entre elles dans le triangle que dans Dieu; je ne mérite pas le reproche de n'avoir pas démontré l'existence de Dieu.

III. Il est inexact de dire que le doute qui s'attaque à Dieu s'arrête devant les démonstrations géométriques : les sceptiques ont douté de ces dernières, ce qu'ils n'auroient pas fait s'ils avoient eu une connoissance suffisante de Dieu. La différence de certitude entre deux vérités ne dépend pas du nombre de ceux qui connoissent l'une ou l'autre, mais de la préférence que donnent à l'une ou à l'autre ceux qui les connoissent toutes les deux.

Des choses qui ont été objectées contre la sixième Méditation.

I. L'intelligence du chiliogone n'est pas confuse quoique nous ne puissions l'imaginer; et on en peut démontrer plusieurs propriétés, ce qui ne se pourroit faire si on n'en connoissoit que le nom. Donc les facultés d'entendre et d'imaginer diffèrent de nature et non de degré.

II. Ne pas vouloir que nous soupçonnions de la fausseté dans les choses où nous n'en avons jamais rencontré, c'est s'appuyer sur ses préjugés.

III. Lorsque j'ai exclu le corps de mon essence, je n'ai pas voulu parler seulement de mon corps extérieur, mais de toute espèce de corps, si subtile qu'on la suppose.

IV. Les espèces corporelles ne sont pas reçues dans l'esprit; l'intellection n'en a pas besoin, et l'imagination s'y applique, mais ne les reçoit pas. En disant que l'esprit n'est pas étendu, je n'ai pas voulu expliquer ce qu'il est, mais seulement ce qu'il n'est pas. De ce que l'esprit est uni au corps, il ne s'ensuit pas qu'il soit étendu par tout le corps; et il n'a pas besoin pour mouvoir le corps d'être de la nature de ce dernier.

V. On ne doit pas comparer l'union du corps et de l'esprit avec le mélange de deux corps, ni s'imaginer que le premier ait des parties parce qu'il en conçoit dans le second, car s'il en étoit ainsi, pour concevoir l'univers, l'esprit devroit l'égaler en grandeur.

VI. Vous terminez pas un assez long discours qui ne me contredit en rien; d'où l'on peut inférer qu'il ne faut pas mesurer le nombre de vos raisons au nombre de vos paroles.

LETTRE DE M. DESCARTES A M. CLERSELIER, ETC.

I. Mépris que l'on doit faire de l'approbation de la plupart des hommes. Le plus grand nombre des objections de Gassendi ne sont que des malentendus.

II. Il n'est pas impossible de renoncer à tous ses préjugés. On doit distinguer les *notions* d'avec les *jugements :* nous ne pouvons en effet nous défaire des premières; les seconds dépendent de notre volonté. En suspendant son jugement, on ne se revêt pas d'un nouveau préjugé; le doute n'établit pas la vérité, mais y prépare l'esprit.

III. Le jugement : *Je pense, donc je suis,* prononcé après examen, n'est pas un préjugé; il ne suppose pas la majeure: *Tout ce qui pense existe;* ce sont au contraire les propositions universelles qui dérivent des propositions particulières.

IV. La *notion* de la pensée n'est pas rejetée avec les préjugés; ceux-ci ne comprennent que des jugements.

V. La pensée, prise comme la chose qui pense, n'a pas besoin du corps pour exercer son action.

VI. Demander à la substance qui se connoît comme intellectuelle et non comme étendue, par quel moyen elle sait n'être pas un corps, c'est demander à l'homme comment il sait qu'il n'est pas éléphant.

VII. *Ma pensée n'est pas la règle de la vérité des choses* pour autrui, ni même pour moi à l'égard des pensées confuses; mais il n'en est pas ainsi des pensées ou perceptions claires. Pour admettre les vérités de la foi elle-même, nous devons percevoir quelque raison qui nous persuade qu'elles ont été révélées; et pour nous en rapporter au jugement des autres, encore faut-il que nous percevions notre propre ignorance et la possibilité de leur supériorité sur nous.

VIII. Tout le monde a en soi quelque idée ou intellection de Dieu ou de la chose la plus parfaite que nous puissions imaginer, car autrement on auroit beau dire qu'on croit à l'existence de *Dieu*, ce seroit dire qu'on croit à l'existence de *rien*. Un esprit fini ne sauroit comprendre Dieu, qui est infini, mais il peut l'apercevoir ainsi qu'on touche une montagne sans l'embrasser.

IX. Un seul qui comprend mes raisons mérite plus de foi que mille qui disent ne les pas comprendre, parce qu'un seul qui a vu prouve plus que mille qui n'ont pas vu.

X. L'étendue mathématique existe hors de notre esprit, ou bien tout ce que nous pouvons concevoir est également fictif et imaginaire; et nous n'avons plus qu'à renoncer à notre raison et à suivre les opinions des autres comme des singes ou des perroquets.

XI. Si les accidents réels peuvent agir sur les substances, à plus forte raison des substances peuvent-elles agir l'une sur l'autre.

XII. Éclaircissement des mots : *præcise tantum, distinguere et abstrahere*.

SIXIÈMES OBJECTIONS

PAR DIVERS THÉOLOGIENS ET PHILOSOPHES

I. Pour savoir que l'on pense et que l'on existe, il faudroit savoir qu'on le sait, et savoir qu'on sait qu'on le sait, et ainsi à l'infini, ce qui est absurde; donc on ne le sait pas.

II. Lorsque vous dites : Je pense, donc je suis, ne pourroit-on pas objecter que vous vous trompez, et que c'est : *Je suis en mouvement* qu'il auroit fallu dire?

III. Quelques Pères de l'Église ont cru, avec tous les platoniciens, que les anges, qui pensent, étoient corporels, ainsi que l'âme raisonnable, et que cette dernière se transmettoit de père en fils. Les animaux pensent aussi, quoiqu'il n'y ait rien en eux qui soit distinct du corps.

IV. L'athée n'est pas moins certain que les autres des vérités mathématiques.

V. Dieu peut tromper les hommes. Passages des Écritures qui tendent à le prouver.

VI. Vous regardez l'indifférence comme un état d'imperfection dans la liberté humaine, et vous dites que nous sommes d'autant plus libres que nous sommes moins indifférents! Il en résulte que Dieu n'a jamais dû connoître l'indifférence : car l'essence de la liberté doit être la même en lui que dans l'homme.

VII. Vous dites que c'est la superficie seule du corps qui est sentie, mais comment cette superficie ne fait-elle point partie du corps, ou de l'air, ou des vapeurs? Comment pouvez-vous dire qu'il n'y a point d'incidents réels qui puissent, par la toute-puissance de Dieu, être séparés de leur sujet et exister sans lui?

VIII. Comment se peut-il faire que les vérités géométriques ou métaphysiques soient immuables et éternelles, et que néanmoins elles dépendent de Dieu?

IX. La certitude de l'entendement n'est pas plus grande que celle des sens, car il n'emprunte la sienne que de la leur; il ne peut corriger l'erreur d'un sens que par un autre, l'erreur de la vue que par le toucher, comme dans l'exemple du bateau à moitié immergé.

X. Il nous faudroit une règle certaine pour reconnoître dans quel cas la distinction que nous établissons entre les choses vient de ces choses et non de notre esprit. *Addition.* Mêmes objections présentées par d'autres auteurs. *Des philosophes et géomètres à M. Descartes :* Nous ne savons pas jusqu'où peut s'étendre la vertu des corps et de leurs mouvements, car Dieu seul peut connoître tout ce qu'il a mis dans un objet. Puisque nous comprenons que deux et trois font cinq, et mille autres vérités, aussi bien que vous, pourquoi donc ne sommes-nous pas de même convaincus par vos idées ou par les nôtres que l'âme de l'homme est réellement distincte du corps, et que Dieu existe?

RÉPONSES AUX SIXIÈMES OBJECTIONS

I. Pour savoir qu'on pense et qu'on existe, il n'est pas besoin d'une science réfléchie sur elle-même à l'infini, mais de cette sorte de connoissance intérieure, naturelle, dont on ne peut se trouver dépourvu qu'en paroles.

II. Comme nous avons de la pensée une tout autre notion que du mouvement, nous ne pouvons confondre l'une avec l'autre. La pensée et l'étendue peuvent être réunies en unité de composition dans l'homme, mais non en unité de nature.

III. Des anges corporels pourroient avoir une âme distincte de leur corps. L'âme peut se transmettre de père en fils, sans être pour cela matérielle. Si les animaux pensent, ils ont une âme distincte du corps; mais j'ai prouvé qu'ils ne pensoient pas.

IV. Si l'athée ne croit pas à un Dieu vérace, il ne peut être certain des choses mêmes qui lui paroissent les plus évidentes.

V. Dieu ne peut être trompeur, puisque la forme de la trom-

perie est un non-être vers lequel l'Être souverain ne peut se porter. Réfutation du sens prêté aux passages de l'Écriture.

VI. L'essence de la liberté de Dieu n'est pas la même que l'essence de la liberté de l'homme; car il répugne que la volonté de Dieu n'ait pas été indifférente de toute éternité. Ce n'est pas parce que Dieu a vu qu'il étoit bon de créer le monde qu'il l'a voulu; c'est parce qu'il l'a voulu que cela a été bon, et c'est parce qu'il a voulu que les angles d'un triangle soient égaux à deux droits, que cela est vrai.

VII. J'ai parlé de la superficie, qui n'a pas de profondeur, et qui, n'étant qu'un mode du corps, ne peut être une substance ou un corps. S'il y avoit des accidents réels, ce seroient des substances, parce qu'ils pourroient se séparer du sujet, quand même cette séparation seroit faite par la toute-puissance de Dieu.

VIII. Il n'y a rien de ce qui subsiste, ni ordre, ni loi, ni vérité, qui ne dépende de Dieu comme d'une cause efficiente. Je ne comprends pas sans doute comment Dieu auroit pu faire que deux fois quatre ne fissent pas huit; mais comme je comprends très-bien que toute chose dépend de Dieu, il seroit contraire à la raison de douter des choses que nous comprenons fort bien à cause de quelques autres que nous ne comprenons pas.

IX. Il y a trois degrés dans le sens : 1° l'impression sur l'organe; 2° le sentiment de douleur, faim, soif, couleur, son, etc.; 3° le jugement qui affirme que l'objet qui est hors de moi est coloré, de telle grandeur, à telle distance, etc. Les deux premiers éléments ne sont jamais trompeurs; le troisième, qui, à proprement parler, n'appartient pas aux sens, mais à l'entendement, peut être erroné. Ainsi, dans l'exemple cité, c'est l'entendement qui nous fait juger que nous devons nous en rapporter au toucher plutôt qu'à la vue.

X. L'on peut penser séparément à l'immensité et à la justice de Dieu; cependant lorsque ces deux idées sont à la fois dans l'esprit, elles paroissent inséparables; tandis que lors même

qu'on pense à l'esprit et au corps à la fois, ces deux choses n'en paroissent pas moins totalement distinctes et inconciliables. Voyant qu'il y a des corps qui ne pensent pas, j'ai jugé que la pensée peut se séparer du corps, et que si elle se trouve dans le corps de l'homme, elle y est jointe et ne fait pas un seul tout avec lui. Si l'on comprend que deux et trois font cinq, sans connoître la distinction de l'âme et du corps, cela vient de ce que le jugement abstrait du nombre n'est pas à l'usage de l'enfance et n'y est pas faussé, tandis que dès la plus tendre jeunesse on conçoit confusément l'esprit et le corps dont on est composé, et le vice de toute connoissance imparfaite est de confondre des éléments qu'on a ensuite beaucoup de peine à séparer.

SEPTIÈMES OBJECTIONS

OU DISSERTATION TOUCHANT LA PHILOSOPHIE PREMIÈRE

Première question. *S'il faut tenir les choses douteuses pour fausses et comment.* De la doctrine de Descartes il résulte : 1° que nous pouvons douter de toutes choses, même des plus claires, jusqu'à ce que nous soyons assurés que Dieu existe; 2° que réputer une chose douteuse, c'est la réputer fausse ou en assurer le contraire; 3° que si le contraire de la chose dont on doute est également incertain, on peut affirmer le contraire de ce contraire, c'est-à-dire justement la chose dont on doute.

Réponse. Si par la règle que tout ce qui a la moindre apparence de doute doit être tenu pour faux, on entend qu'il ne faut pas s'appuyer sur les choses incertaines, la règle est légitime; mais si l'on veut dire qu'il faut admettre leur contraire comme existant en effet, et s'y appuyer pour arriver à quelque chose de certain, elle est illégitime.

Deuxième question. *Si c'est une bonne méthode de philosopher que de faire une abdication générale de toutes les choses dont*

on peut douter. Pour juger cette méthode, il faut essayer d'en faire usage.

§ Ier. *On ouvre la voie qui donne entrée à cette méthode.* Vous commandez que je rejette toutes les choses que j'ai reçues en ma créance : les esprits comme les corps, et que je suive en cela votre exemple; mais quelles raisons vous ont déterminé à ce doute? Si elles sont bonnes, jamais vous ne pourrez revenir à vos premiers jugements; si elles sont mauvaises, comment peuvent-elles influer maintenant sur votre esprit? Vos motifs sont les erreurs des sens, les rêves, la folie. Mais vous devez rejeter tout ce qui a quelque apparence de doute : êtes-vous assuré que les erreurs des sens ne soient pas douteuses? Êtes-vous certain qu'il y ait des rêves et des fous? Si vous dites que oui, tout n'est donc pas douteux; si vous dites que non, comment s'appuyer sur ces opinions pour en rejeter d'autres? Avant de faire une abdication générale de toutes choses, il faudroit donc établir une règle certaine pour reconnoître celles qui seroient bien ou mal rejetées.

§ II. *On prépare la voie qui donne l'entrée à cette méthode.* « Cette proposition, *j'existe*, est, dites-vous, nécessairement vraie, toutes les fois que je la conçois en mon esprit. » Que parlez-vous d'esprit? vous l'avez rejeté tout à l'heure. Pour savoir ce que vous êtes, pourquoi recherchez-vous vos anciennes opinions? vous les avez abandonnées comme incertaines.

§ III. *Ce que c'est que le corps.* Si vous me demandez l'opinion que je m'en étois formée autrefois, je vous répondrai qu'elle étoit conforme à la vôtre. Si vous voulez connoître toutes les opinions possibles sur le corps, je vous citerai celle des philosophes modernes qui enseignent que le corps est ou étendu actuellement, ou en puissance et indivisible, susceptible d'être mû, comme la pierre lancée en l'air, et de se mouvoir, comme la pierre qui tombe; capable de sentir, comme le chien; de penser, comme le singe, ou d'imaginer, comme le mulet.

§ IV. *Ce que c'est que l'âme.* Vous demandez sans doute ici, non-seulement l'opinion que vous vous étiez formée de l'âme,

mais tous les jugements qu'on en a portés autrefois; or, quelques-uns diront que l'âme est un corps ayant les trois dimensions, etc. Puisque vous voulez prouver que l'esprit n'est pas corporel, vous devez, non pas le supposer, mais le démontrer, et répondre à toutes les objections qui peuvent vous être faites.

§ V. *On tente l'entrée de cette méthode.* Vous êtes quelqu'une des choses que vous croyiez être jadis; vous croyiez qu'il appartenoit à l'esprit de penser : or, vous pensez; vous êtes donc une chose qui pense, un esprit, un entendement, une raison. Mais j'ai cru, moi, que la pensée appartenoit au corps : or, je pense, donc je suis une chose qui pense, une étendue, une chose divisible. Si en vous attribuant la pensée vous prétendez prouver par là que l'âme de l'homme n'est pas corporelle, ne faites-vous pas une pétition de principes?

§ VI. *L'on en tente derechef l'entrée.* Vous vous demandez ce que vous avez cru que vous étiez *autrefois*. Mais *autrefois* a-t-il existé? J'ai fait une abdication générale de toutes mes croyances, je ne connois plus d'autrefois. Cherchez ce que vous êtes dans ce que vous étiez, c'est admettre cette maxime : Je suis une des choses que j'ai cru être. Vous n'êtes pas certain d'avoir connu tout ce qui est dans le corps, et affirmer que vous n'êtes pas le corps, parce que vous n'êtes aucune des choses que vous y connoissiez autrefois, c'est imiter l'exemple de ce paysan qui, voyant un loup pour la première fois, s'écria que ce n'étoit pas un animal, parce que ce loup ne ressembloit à aucun des animaux qu'il connoissoit.

§ VII. *L'on tente l'entrée pour la troisième fois.* Comme vous avez tout rejeté et que vous êtes, par conséquent vous n'êtes rien. Mais je nie maintenant que vous puissiez tout rejeter, car ou bien vous vous exceptez de votre proposition : *il n'y a plus rien*, et alors vous êtes nécessairement quelque chose; ou vous vous y comprenez, et alors vous tombez en contradiction avec vous-même. Vous ne savez pas que vous êtes telle chose déterminée, je vous l'accorde, mais vous savez que vous êtes une chose indéterminée.

§ VIII. *L'on tente pour la quatrième fois l'entrée dans cette méthode, et l'on en désespère.* Votre concept de la puissance est clair, dites-vous, parce que vous le connoissez certainement, et il est distinct, parce que vous ne connoissez rien autre chose; et si vous existez tel que vous vous connoissez, vous n'êtes qu'une chose qui pense et rien davantage. Or, 1° du connoître à l'être la conséquence n'est pas bonne : la substance qui pense est ou indivisible, comme dans Platon, ou divisible, comme dans le cheval; 2° pesez bien les mots déterminément, indéterminément, distinctement, confusément; 3° ce qui conclut trop ne conclut rien. Si vous ne vous connoissez que comme une substance qui pense et rien autre chose, vous excluez de vous, non-seulement le corps, mais l'esprit.

§ IX. *On fait sûrement retraite dans l'ancienne forme.* De ce principe : « Nulle chose qui est telle que je puis douter si elle existe, n'existe en effet, » on peut tirer par syllogisme régulier cette conséquence, que je ne suis pas un corps, et aussi que je ne suis pas un esprit. Ce principe est donc mal posé, et il faut l'abandonner.

Réponse *à la seconde question : Si c'est une bonne méthode de philosopher que de faire une abdication générale de tout ce qui est douteux.* Cette méthode pèche 1° par les principes, en voulant tirer le certain de l'incertain; 2° par la forme, en ne remplaçant le syllogisme par aucun autre procédé : et d'ailleurs quel syllogisme pourroit tenir contre le rêve, la folie et le génie trompeur dont elle est sans cesse effrayée? 3° par la conclusion, car elle ne peut arriver à aucun but après s'être fermé tous les chemins; 4° par excès, en voulant prouver que deux et trois font cinq et que les corps existent, choses qui se passent de démonstration; 5° par défaut, car ayant voulu embrasser trop de choses, elle n'a rien tenu, si ce n'est : Je pense, je suis, ce qui est de peu de profit; 6° par péché général, car elle admet la non-existence des corps aussi gratuitement que les autres en admettent l'existence; 7° par péché particulier, en niant ce que les autres affirment; 8° par ignorance, en s'appuyant sur ce

principe : il n'y a pas de corps; 9° avec connoissance, car elle s'aveugle elle-même par une abdication volontaire; 10° par concession, lorsqu'on reprend toutes les vieilles opinions qu'elle avoit rejetées; 11° par omission, en ne démontrant pas des choses qu'elle admet pour vraies, comme les erreurs des sens, le rêve perpétuel, etc.; 12° enfin elle pèche en ce qu'elle n'a rien de bon ou rien de nouveau, et qu'elle a beaucoup de superflu; car si par l'abdication générale qu'elle recommande, elle entend une abstraction métaphysique; si elle prétend qu'on peut concevoir sa pensée sans concevoir pour cela rien de l'âme, de l'esprit ou du corps, de même que l'on conçoit l'animal sans concevoir celui qui hennit ou rugit, etc.; si enfin elle veut dire que la conscience de notre pensée ne peut appartenir qu'à une chose spirituelle, tout cela sera bon, mais ne sera pas nouveau; si, au contraire, par l'abdication générale, elle demande une négation absolue, si elle dit qu'on peut penser sans qu'il existe ni âme, ni esprit, ni corps, et que la pensée non réfléchie n'est le propre d'aucun animal, cela sera nouveau mais ne sera pas bon.

REMARQUES DE L'AUTEUR

SUR LES SEPTIÈMES OBJECTIONS

Première question. Le doute général que je demande ne doit s'appliquer qu'aux matières spéculatives et non à la pratique de la vie, Les raisons qui ne suffisent pas pour nous faire douter toujours peuvent légitimer un doute temporaire. En disant qu'il falloit regarder les choses douteuses comme fausses, j'ai voulu dire que dans la recherche de la vérité on ne devoit pas plus tenir compte des incertitudes que des faussetés, mais non pas qu'il fallût affirmer le contraire de ce qu'on révoquoit en doute.

Deuxième question. § I. Si j'ai mis d'abord l'esprit au rang des choses qui me sont inconnues, et que j'aie reconnu ensuite que mon esprit existe, c'est que les choses que je nie dans un

temps, lorsqu'elles me paroissent incertaines, peuvent devenir évidentes pour moi par la suite. Le doute et la certitude sont des relations de notre esprit aux objets, et non des propriétés appartenant aux objets eux-mêmes et devant leur demeurer toujours attachées. Les raisons qui m'obligent de douter sont assez fortes, tant que je n'en ai pas trouvé d'autres à leur opposer.

§ II. Si j'ai rejeté l'esprit, d'abord comme douteux, rien n'empêche que je le puisse reprendre, si j'arrive à le concevoir clairement. Faire la revue de ses anciennes opinions, après les avoir rejetées, c'est vider sa corbeille et n'y replacer les fruits qu'après examen.

§ III. Pour effacer la différence que j'établis entre l'esprit et le corps, et que je fonde sur ce que le premier pense et que le second ne pense pas, mais est étendu, vous appelez corps toutes les choses qui sentent, imaginent et pensent; mais je ne tiens pas aux noms.

§ IV. Je ne demande point toutes les opinions qu'on a pu concevoir de l'âme. Il est faux que je suppose sans démonstration que l'esprit n'est pas corporel; je ne dispute pas des mots *corps* et *âme*, mais de deux choses qui sont fort distinctes.

§ V. Je n'ai point dit que je fusse quelqu'une des choses que je croyois être autrefois; au contraire, j'ai admis que je pouvois être quelqu'une des choses qui m'étoient inconnues. Je me suis attribué la pensée, à laquelle j'ai donné le nom d'esprit, et par ce nom je n'ai rien voulu dire de plus qu'une chose qui pense : je n'ai donc pas supposé que l'esprit fût incorporel, je l'ai démontré dans ma sixième Méditation, et en conséquence je n'ai pas fait de pétition de principes.

§ VI. En cherchant ce que j'ai pensé que j'étois *autrefois,* je cherche ce qu'il me semble maintenant ce que j'ai été. Je n'ai pas posé en principe que j'étois certain d'avoir connu tout ce qui appartenoit au corps, par conséquent on ne peut m'appliquer la fable du paysan.

§ VII. Pour bien philosopher, il faut se résoudre une fois en sa vie à se défaire de toutes ses opinions, quoiqu'il y en ait parmi elles qui puissent être vraies, afin de les reprendre ensuite une à une, et de n'admettre que celles qui sont indubitables. Or, le révérend père, au lieu de s'arrêter à ce dessein se bat contre mon ombre, et croit m'arrêter tout court par ces mots *déterminément* et *indéterminément*.

§ VIII. Un concept n'est pas clair parce qu'on le connoît certainement; car on peut savoir certainement une chose (par exemple, une chose révélée) sans la concevoir clairement, et pour que ce concept soit distinct, il n'est pas nécessaire de ne connoître rien autre chose. Du connoître à l'être la conséquence est bonne, parce que nous ne pouvons connoître une chose si elle n'est en effet comme nous la connoissons. Il n'a pas été prouvé qu'aucune substance pensante fût divisible. Les mots déterminément, indéterminément, seuls, comme ils sont ici, n'ont aucun sens. Je n'ai pas trop conclu si vous entendez par là faussement conclu.

§ IX. Votre syllogisme n'est pas de moi; mes écrits n'en justifient ni la majeure ni la mineure. Vous imitez un maçon qui, voyant un architecte creuser une fosse et rejeter le sable et le gravier pour trouver la terre ferme, et y asseoir une chapelle, voudroit faire croire que l'architecte a rejeté aussi les pierres de taille. Ma construction ne pèche ni par les fondements, car je n'ai rejeté que ce qui devoit l'être; ni par les moyens, car je me suis servi de l'équerre et du compas comme les autres; ni par la fin, car je ne me suis pas interdit l'usage de tous les matériaux; ni par excès, car en philosophie on ne sauroit creuser trop profondément; ni par défaut, car, après avoir mis le roc à nu, j'ai élevé dessus une chapelle; ni enfin d'aucune autre façon, car je n'ai pas rejeté définitivement, mais seulement mis de côté les anciens matériaux. Avancer qu'on peut concevoir une chose qui pense sans concevoir un esprit, c'est prétendre qu'on peut concevoir un homme versé dans l'architecture sans concevoir un architecte. N'attribuer la spiritualité qu'à la pensée réflé-

chie, c'est n'accorder le talent de l'architecture qu'à celui qui se sait en possession de ce talent. Si la pensée appliquée au corps est matérielle, il en sera de même de la pensée appliquée à elle-même; enfin, donner la pensée aux bêtes est pire que de prêter le talent de l'architecte au maçon.

DES

PASSIONS EN GÉNÉRAL

ET PAR OCCASION

DE TOUTE LA NATURE DE L'HOMME[1]

PREMIÈRE PARTIE

ART. 1. Que ce qui est passion au regard d'un sujet est toujours action à quelque autre égard.

Il n'y a rien en quoi paroisse mieux combien les sciences que nous avons des anciens sont défectueuses qu'en ce qu'ils ont écrit des passions; car, bien que ce soit une matière dont la connoissance a toujours été fort recherchée, et qu'elle ne semble pas être des plus difficiles, à cause que chacun les sentant en soi-même on n'a point besoin d'emprunter d'ailleurs aucune observation pour en découvrir la nature, toutefois ce que les anciens en ont enseigné est si peu de chose, et pour la plupart si peu croyable, que je ne puis avoir aucune espérance d'approcher de la vérité qu'en m'éloignant des chemins qu'ils ont suivis. C'est pourquoi je serai obligé d'écrire ici en même façon que si je traitois d'une matière que jamais personne avant moi n'eût touchée; et pour commencer, je considère que tout ce

[1] Ce traité fut écrit en français, pour la princesse Élisabeth, vers 1646. Plus tard l'auteur le revit avec soin et l'augmenta de plus d'un tiers. Il fut imprimé pour la première fois à Amsterdam en 1649.

qui se fait ou qui arrive de nouveau est généralement appelé par les philosophes une passion au regard du sujet auquel il arrive, et une action au regard de celui qui fait qu'il arrive; en sorte que, bien que l'agent et le patient soient souvent fort différents, l'action et la passion ne laissent pas d'être toujours une même chose qui a ces deux noms, à raison des deux divers sujets auxquels on la peut rapporter.

Art. 2. Que pour connoître les passions de l'âme il faut distinguer ses fonctions d'avec celles du corps.

Puis aussi je considère que nous ne remarquons point qu'il y ait aucun sujet qui agisse plus immédiatement contre notre âme que le corps auquel elle est jointe, et que par conséquent nous devons penser que ce qui est en elle une passion est communément en lui une action; en sorte qu'il n'y a point de meilleur chemin pour venir à la connoissance de nos passions que d'examiner la différence qui est entre l'âme et le corps, afin de connoître auquel des deux on doit attribuer chacune des fonctions qui sont en nous.

Art. 3. Quelle règle on doit suivre pour cet effet.

A quoi on ne trouvera pas grande difficulté si on prend garde que tout ce que nous expérimentons être en nous, et que nous voyons aussi pouvoir être en des corps tout à fait inanimés, ne doit être attribué qu'à notre corps; et, au contraire, que tout ce qui est en nous, et que nous ne concevons en aucune façon pouvoir appartenir à un corps, doit être attribué à notre âme.

Art. 4. Que la chaleur et le mouvement des membres procèdent du corps, les pensées de l'âme.

Ainsi, à cause que nous ne concevons point que le corps ense en aucune façon, nous avons raison de croire que toutes tes de pensées qui sont en nous appartiennent à l'âme; et à

cause que nous ne doutons point qu'il y ait des corps inanimés qui se peuvent mouvoir en autant ou plus de diverses façons que les nôtres, et qui ont autant ou plus de chaleur (ce que l'expérience fait voir en la flamme, qui seule a beaucoup plus de chaleur et de mouvement qu'aucun de nos membres), nous devons croire que toute la chaleur et tous les mouvements qui sont en nous, en tant qu'ils ne dépendent point de la pensée, n'appartiennent qu'au corps.

Art. 5. Que c'est erreur de croire que l'âme donne le mouvement et la chaleur au corps.

Au moyen de quoi nous éviterons une erreur très-considérable en laquelle plusieurs sont tombés, en sorte que j'estime qu'elle est la première cause qui a empêché qu'on n'ait pu bien expliquer jusques ici les passions et les autres choses qui appartiennent à l'âme. Elle consiste en ce que, voyant que tous les corps morts sont privés de chaleur et ensuite de mouvements, on s'est imaginé que c'étoit l'absence de l'âme qui faisoit cesser ces mouvements et cette chaleur; et ainsi on a cru sans raison que notre chaleur naturelle et tous les mouvements de nos corps dépendent de l'âme, au lieu qu'on devoit penser au contraire que l'âme ne s'absente, lorsqu'on meurt, qu'à cause que cette chaleur cesse, et que les organes qui servent à mouvoir le corps se corrompent.

Art. 6. Quelle différence il y a entre un corps vivant et un corps mort.

Afin donc que nous évitions cette erreur, considérons que la mort n'arrive jamais par la faute de l'âme, mais seulement parce que quelqu'une des principales parties du corps se corrompt; et jugeons que le corps d'un homme vivant diffère autant de celui d'un homme mort que fait une montre, ou autre automate (c'est-à-dire autre machine qui se meut de soi-même), lorsqu'elle est montée et qu'elle a en soi le principe corporel des

mouvements pour lesquels elle est instituée, avec tout ce qui est requis pour son action, et la même montre, ou autre machine, lorsqu'elle est rompue et que le principe de son mouvement cesse d'agir.

ART. 7. Briève explication des parties du corps, et de quelques-unes de ses fonctions.

Pour rendre cela plus intelligible, j'expliquerai ici en peu de mots toute la façon dont la machine de notre corps est composée. Il n'y a personne qui ne sache déjà qu'il y a en nous un cœur, un cerveau, un estomac, des muscles, des nerfs, des artères, des veines, et choses semblables; on sait aussi que les viandes qu'on mange descendent dans l'estomac et dans les boyaux, d'où leur suc, coulant dans le foie et dans toutes les veines, se mêle avec le sang qu'elles contiennent, et par ce moyen en augmente la quantité. Ceux qui ont tant soit peu ouï parler de la médecine savent, outre cela, comment le cœur est composé et comment tout le sang des veines peut facilement couler de la veine cave en son côté droit, et de là passer dans le poumon par le vaisseau qu'on nomme la veine artérieuse, puis retourner du poumon dans le côté gauche du cœur par le vaisseau nommé l'artère veineuse, et enfin passer de là dans la grande artère, dont les branches se répandent par tout le corps. Même tous ceux que l'autorité des anciens n'a point entièrement aveuglés, et qui ont voulu ouvrir les yeux pour examiner l'opinion d'Hervæus touchant la circulation du sang, ne doutent point que toutes les veines et les artères du corps ne soient comme des ruisseaux par où le sang coule sans cesse fort promptement, en prenant son cours de la cavité droite du cœur par la veine artérieuse, dont les branches sont éparses à tout le poumon et jointes à celles de l'artère veineuse, par laquelle il passe du poumon dans le côté gauche du cœur; puis de là il va dans la grande artère, dont les branches, éparses par tout le reste du corps, sont jointes aux branches de la veine qui portent dere-

chef le même sang en la cavité droite du cœur; en sorte que ces deux cavités sont comme des écluses par chacune desquelles passe tout le sang à chaque tour qu'il fait dans le corps. De plus, on sait que tous les mouvements des membres dépendent des muscles, et que ces muscles sont opposés les uns aux autres, en telle sorte que, lorsque l'un d'eux s'accourcit, il tire vers soi la partie du corps à laquelle il est attaché, ce qui fait allonger au même temps le muscle qui lui est opposé; puis s'il arrive en un autre temps que ce dernier s'accourcisse, il fait que le premier se rallonge, et il retire vers soi la partie à laquelle ils sont attachés. Enfin on sait que tous ces mouvements des muscles, comme aussi tous les sens, dépendent des nerfs, qui sont comme de petits filets ou comme de petits tuyaux qui viennent tous du cerveau, et contiennent ainsi que lui un certain air ou vent très-subtil qu'on nomme les esprits animaux.

Art. 8. Quel est le principe de toutes ces fonctions.

Mais on ne sait pas communément en quelle façon ces esprits animaux et ces nerfs contribuent aux mouvements et aux sens, ni quel est le principe corporel qui les fait agir; c'est pourquoi, encore que j'en aie déjà touché quelque chose en d'autres écrits, je ne laisserai pas de dire ici succinctement que, pendant que nous vivons, il y a une chaleur continuelle en notre cœur, qui est une espèce de feu que le sang des veines y entretient, et que ce feu est le principe corporel de tous les mouvements de nos membres.

Art. 9. Comment se fait le mouvement du cœur.

Son premier effet est qu'il dilate le sang dont les cavités du cœur sont remplies; ce qui est cause que ce sang, ayant besoin d'occuper un plus grand lieu, passe avec impétuosité de la cavité droite dans la veine artérieuse, et de la gauche dans la grande artère; puis, cette dilatation cessant, il entre incontinent de

nouveau sang de la veine cave en la cavité droite du cœur, et de l'artère veineuse en la gauche; car il y a de petites peaux aux entrées de ces quatre vaisseaux, tellement disposées qu'elles font que le sang ne peut entrer dans le cœur que par les deux derniers ni en sortir que par les deux autres. Le nouveau sang entré dans le cœur y est incontinent après raréfié en même façon que le précédent; et c'est en cela seul que consiste le pouls ou battement du cœur et des artères; en sorte que ce battement se réitère autant de fois qu'il entre de nouveau sang dans le cœur. C'est aussi cela seul qui donne au sang son mouvement, et fait qu'il coule sans cesse très-vite en toutes les artères et les veines, au moyen de quoi il porte la chaleur qu'il acquiert dans le cœur à toutes les autres parties du corps, et il leur sert de nourriture.

Art. 10. Comment les esprits animaux sont produits dans le cerveau.

Mais ce qu'il y a ici de plus considérable, c'est que toutes les plus vives et les plus subtiles parties du sang que la chaleur a raréfiées dans le cœur entrent sans cesse en grande quantité dans les cavités du cerveau. Et la raison qui fait qu'elles y vont plutôt qu'en aucun autre lieu, est que tout le sang qui sort du cœur par la grande artère prend son cours en ligne droite vers ce lieu-là, et que, n'y pouvant pas tout entrer, à cause qu'il n'y a que des passages fort étroits, celles de ses parties qui sont les plus agitées et les plus subtiles y passent seules pendant que le reste se répand en tous les autres endroits du corps. Or ces parties du sang très-subtiles composent les esprits animaux; et elles n'ont besoin à cet effet de recevoir aucun autre changement dans le cerveau, sinon qu'elles y sont séparées des autres parties du sang moins subtiles; car ce que je nomme ici des esprits ne sont que des corps, et ils n'ont point d'autre propriété sinon que ce sont des corps très-petits et qui se meuvent très-vite, ainsi que les parties de la flamme qui sort d'un flambeau; en sorte qu'ils ne s'arrêtent en aucun lieu, et qu'à mesure qu'il en entre

quelques-uns dans les cavités du cerveau, il en sort aussi quelques autres par les pores qui sont en sa substance, lesquels pores les conduisent dans les nerfs, et de là dans les muscles, au moyen de quoi ils meuvent le corps en toutes les diverses façons qu'il peut être mû.

ART. 11. Comment se font les mouvements des muscles.

Car la seule cause de tous les mouvements des membres est que quelques muscles s'accourcissent et que leurs opposés s'allongent, ainsi qu'il a déjà été dit; et la seule cause qui fait qu'un muscle s'accourcit plutôt que son opposé est qu'il vient tant soit peu plus d'esprit du cerveau vers lui que vers l'autre. Non pas que les esprits qui viennent immédiatement du cerveau suffisent seuls pour mouvoir ces muscles, mais ils déterminent les autres esprits qui sont déjà dans ces deux muscles à sortir tous fort promptement de l'un d'eux et passer dans l'autre, au moyen de quoi celui d'où ils sortent devient plus long et plus lâche, et celui dans lequel ils entrent, étant promptement enflé par eux, s'accourcit et tire le membre auquel il est attaché. Ce qui est facile à concevoir, pourvu que l'on sache qu'il n'y a que fort peu d'esprits animaux qui viennent continuellement du cerveau vers chaque muscle, mais qu'il y en a toujours quantité d'autres enfermés dans le même muscle qui s'y meuvent très-vite, quelquefois en tournoyant seulement dans le lieu où ils sont, à savoir lorsqu'ils ne trouvent point de passages ouverts pour en sortir, et quelquefois en coulant dans le muscle opposé : et d'autant qu'il y a de petites ouvertures en chacun de ces muscles par où ces esprits peuvent couler de l'un dans l'autre, et qui sont tellement disposées que, lorsque les esprits qui viennent du cerveau vers l'un d'eux ont tant soit peu plus de force que ceux qui vont vers l'autre, ils ouvrent toutes les entrées par où les esprits de l'autre muscle peuvent passer en celui-ci, et ferment en même temps toutes celles par où les esprits de celui-ci peuvent passer en l'autre; au moyen de quoi tous les esprits contenus auparavant en ces deux muscles

s'assemblent en l'un d'eux fort promptement, et ainsi l'enflent et l'accourcissent, pendant que l'autre s'allonge et se relâche.

ART. 12. Comment les objets de dehors agissent contre les organes des sens.

Il reste encore ici à savoir les causes qui font que les esprits ne coulent pas toujours du cerveau dans les muscles en même façon, et qu'il en vient quelquefois plus vers les uns que vers les autres. Car, outre l'action de l'âme, qui véritablement est en nous l'une de ces causes, ainsi que je dirai ci-après, il y en a encore deux autres qui ne dépendent que du corps, lesquelles il est besoin de remarquer. La première consiste en la diversité des mouvements qui sont excités dans les organes des sens par leurs objets, laquelle j'ai déjà expliquée assez amplement en la *Dioptrique;* mais afin que ceux qui verront cet écrit n'aient pas besoin d'en avoir lu d'autres, je répéterai ici qu'il y a trois choses à considérer dans les nerfs, à savoir : leur moelle, ou substance intérieure, qui s'étend en forme de petits filets depuis le cerveau, d'où elle prend son origine, jusques aux extrémités des autres membres auxquelles ces filets sont attachés; puis les peaux qui les environnent et qui, étant contiguës avec celles qui enveloppent le cerveau, composent de petits tuyaux dans lesquels ces petits filets sont enfermés; puis enfin les esprits animaux qui, étant portés par ces mêmes tuyaux depuis le cerveau jusques aux muscles, sont cause que ces filets y demeurent entièrement libres et étendus, en telle sorte que la moindre chose qui meut la partie du corps où l'extrémité de quelqu'un d'eux est attachée fait mouvoir par même moyen la partie du cerveau d'où il vient, en même façon que lorsqu'on tire un des bouts d'une corde on fait mouvoir l'autre.

ART. 13. Que cette action des objets de dehors peut conduire diversement les esprits dans les muscles.

Et j'ai expliqué en la *Dioptrique* comment tous les objets de vue ne se communiquent à nous que par cela seul qu'ils meu-

vent localement, par l'entremise des corps transparents qui sont entre eux et nous, les petits filets des nerfs optiques qui sont au fond de nos yeux, et ensuite les endroits du cerveau d'où viennent ces nerfs; qu'ils les meuvent, dis-je, en autant de diverses façons qu'ils nous font voir de diversités dans les choses, et que ce ne sont pas immédiatement les mouvements qui se font en l'œil, mais ceux qui se font dans le cerveau, qui représentent à l'âme ces objets. A l'exemple de quoi il est aisé de concevoir que les sons, les odeurs, les saveurs, la chaleur, la douleur, la faim, la soif, et généralement tous les objets, tant de nos autres sens extérieurs que de nos appétits intérieurs, excitent aussi quelque mouvement en nos nerfs, qui passe par leur moyen jusqu'au cerveau; et outre que ces divers mouvements du cerveau font voir à notre âme divers sentiments, ils peuvent aussi faire sans elle que les esprits prennent leur cours vers certains muscles plutôt que vers d'autres, et ainsi qu'ils meuvent nos membres, ce que je prouverai seulement ici par un exemple. Si quelqu'un avance promptement sa main contre nos yeux, comme pour nous frapper, quoique nous sachions qu'il est notre ami, qu'il ne fait cela que par jeu et qu'il se gardera bien de nous faire aucun mal, nous avons toutefois de la peine à nous empêcher de les fermer; ce qui montre que ce n'est point par l'entremise de notre âme qu'ils se ferment, puisque c'est contre notre volonté, laquelle est sa seule ou du moins sa principale action; mais c'est à cause que la machine de notre corps est tellement composée que le mouvement de cette main vers nos yeux excite un autre mouvement en notre cerveau, qui conduit les esprits animaux dans les muscles qui font abaisser les paupières.

Art. 14. Que la diversité qui est entre les esprits peut aussi diversifier leur cours.

L'autre cause qui sert à conduire diversement les esprits animaux dans les muscles est l'inégale agitation de ces esprits et la diversité de leurs parties. Car lorsque quelques-unes de leurs

parties sont plus grosses et plus agitées que les autres, elles passent plus avant en ligne droite dans les cavités et dans les pores du cerveau, et par ce moyen sont conduites en d'autres muscles qu'elles ne seraient si elles avaient moins de force.

ART. 15. Quelles sont les causes de leur diversité.

Et cette inégalité peut procéder des diverses matières dont ils sont composés, comme on voit en ceux qui ont bu beaucoup de vin que les vapeurs de ce vin, entrant promptement dans le sang, montent du cœur au cerveau, où elles se convertissent en esprits, qui, étant plus forts et plus abondants que ceux qui y sont d'ordinaire, sont capables de mouvoir le corps en plusieurs étranges façons. Cette inégalité des esprits peut aussi procéder des diverses dispositions du cœur, du foie, de l'estomac, de la rate et de toutes les autres parties qui contribuent à leur production; car il faut principalement ici remarquer certains petits nerfs insérés dans la base du cœur, qui servent à élargir et étrécir les entrées de ces concavités, au moyen de quoi le sang, s'y dilatant plus ou moins fort, produit des esprits diversement disposés. Il faut aussi remarquer que, bien que le sang qui entre dans le cœur y vienne de tous les autres endroits du corps, il arrive souvent néanmoins qu'il y est davantage poussé de quelques parties que des autres, à cause que les nerfs et les muscles qui répondent à ces parties-là le pressent ou l'agitent davantage, et que, selon la diversité des parties desquelles il vient le plus, il se dilate diversement dans le cœur, et ensuite produit des esprits qui ont des qualités différentes. Ainsi, par exemple, celui qui vient de la partie inférieure du foie, où est le fiel, se dilate d'autre façon dans le cœur que celui qui vient de la rate, et celui-ci autrement que celui qui vient des veines des bras ou des jambes, et enfin celui-ci tout autrement que le suc des viandes, lorsque, étant nouvellement sorti de l'estomac et des boyaux, il passe promptement par le foie jusques au cœur.

Art. 16. Comment tous les membres peuvent êtres mus par les objets des sens et par les esprits sans l'aide de l'âme.

Enfin il faut remarquer que la machine de notre corps est tellement composée que tous les changements qui arrivent au mouvement des esprits peuvent faire qu'ils ouvrent quelques pores du cerveau plus que les autres, et réciproquement que, lorsque quelqu'un de ces pores est tant soit peu plus ou moins ouvert que de coutume par l'action des nerfs qui servent aux sens, cela change quelque chose au mouvement des esprits, et fait qu'ils sont conduits dans les muscles qui servent à mouvoir le corps en la façon qu'il est ordinairement mû à l'occasion d'une telle action; en sorte que tous les mouvements que nous faisons sans que notre volonté y contribue (comme il arrive souvent que nous respirons, que nous marchons, que nous mangeons, et enfin que nous faisons toutes les actions qui nous sont communes avec les bêtes) ne dépendent que de la conformation de nos membres et du cours que les esprits, excités par la chaleur du cœur, suivent naturellement dans le cerveau, dans les nerfs et dans les muscles, en même façon que le mouvement d'une montre est produit par la seule force de son ressort et la figure de ses roues.

Art. 17. Quelles sont les fonctions de l'âme.

Après avoir ainsi considéré toutes les fonctions qui appartiennent au corps seul, il est aisé de connoître qu'il ne reste rien en nous que nous devions attribuer à notre âme, sinon nos pensées, lesquelles sont principalement de deux genres, à savoir : les unes sont les actions de l'âme, les autres sont ses passions. Celles que je nomme ses actions sont toutes nos volontés, à cause que nous expérimentons qu'elles viennent directement de notre âme, et semblent ne dépendre que d'elle; comme, au contraire, on peut généralement nommer ses passions toutes les sortes de perceptions ou connoissances qui se trouvent en nous, à cause

que souvent ce n'est pas notre âme qui les fait telles qu'elles sont, et que toujours elle les reçoit des choses qui sont représentées par elles.

ART. 18. De la volonté.

Derechef nos volontés sont de deux sortes; car les unes sont des actions de l'âme qui se terminent en l'âme même, comme lorsque nous voulons aimer Dieu ou généralement appliquer notre pensée à quelque objet qui n'est point matériel; les autres sont des actions qui se terminent en notre corps, comme lorsque de cela seul que nous avons la volonté de nous promener, il suit que nos jambes se remuent et que nous marchons.

ART. 19. Des perceptions.

Nos perceptions sont aussi de deux sortes, et les unes ont l'âme pour cause, les autres le corps. Celles qui ont l'âme pour cause sont les perceptions de nos volontés et de toutes les imaginations ou autres pensées qui en dépendent; car il est certain que nous ne saurions vouloir aucune chose que nous n'apercevions par même moyen que nous la voulons; et bien qu'au regard de notre âme ce soit une action de vouloir quelque chose, on peut dire que c'est aussi en elle une passion d'apercevoir qu'elle veut; toutefois, à cause que cette perception et cette volonté ne sont en effet qu'une même chose, la dénomination se fait toujours par ce qui est le plus noble, et ainsi on n'a point coutume de la nommer une passion, mais seulement une action.

ART. 20. Des imaginations et autres pensées qui sont formées par l'âme.

Lorsque notre âme s'applique à imaginer quelque chose qui n'est point, comme à se représenter un palais enchanté ou une chimère, et aussi lorsqu'elle s'applique à considérer quelque chose qui est seulement intelligible et non point imaginable, par exemple à considérer sa propre nature, les perceptions

qu'elle a de ces choses dépendent principalement de la volonté qui fait qu'elle les aperçoit; c'est pourquoi on a coutume de les considérer comme des actions plutôt que comme des passions.

ART. 21. Des imaginations qui n'ont pour cause que le corps.

Entre les perceptions qui sont causées par le corps, la plupart dépendent des nerfs; mais il y en a aussi quelques-unes qui n'en dépendent point, et qu'on nomme des imaginations, ainsi que celles dont je viens de parler, desquelles néanmoins elles diffèrent en ce que notre volonté ne s'emploie point à les former, ce qui fait qu'elles ne peuvent être mises au nombre des actions de l'âme, et elles ne procèdent que de ce que les esprits étant diversement agités, et rencontrant les traces de diverses impressions qui ont précédé dans le cerveau, ils y prennent leur cours fortuitement par certains pores plutôt que par d'autres. Telles sont les illusions de nos songes et aussi les rêveries que nous avons souvent étant éveillés, lorsque notre pensée erre nonchalamment sans s'appliquer à rien de soi-même. Or, encore que quelques-unes de ces imaginations soient des passions de l'âme, en prenant ce mot en sa plus propre et plus parfaite signification, et qu'elles puissent être toutes ainsi nommées, si on le prend en une signification plus générale, toutefois, pour ce qu'elles n'ont pas une cause si notable et si déterminée que les perceptions que l'âme reçoit par l'entremise des nerfs, et qu'elles semblent n'en être que l'ombre et la peinture, avant que nous les puissions bien distinguer, il faut considérer la différence qui est entre ces autres.

ART. 22. De la différence qui est entre les autres perceptions.

Toutes les perceptions que je n'ai pas encore expliquées viennent à l'âme par l'entremise des nerfs, et il y a entre elles cette différence que nous les rapportons les unes aux objets de dehors qui frappent nos sens, les autres à notre âme.

ART. 23. Des perceptions que nous rapportons aux objets qui sont hors de nous.

Celles que nous rapportons à des choses qui sont hors de nous, à savoir aux objets de nos sens, sont causées, au moins lorsque notre opinion n'est point fausse, par ces objets qui, excitant quelques mouvements dans les organes des sens extérieurs, en excitent aussi par l'entremise des nerfs dans le cerveau, lesquels font que l'âme les sent. Ainsi lorsque nous voyons la lumière d'un flambeau et que nous oyons le son d'une cloche, ce son et cette lumière sont deux diverses actions qui, par cela seul qu'elles excitent deux divers mouvements en quelques-uns de nos nerfs, et par leur moyen dans leur cerveau, donnent à l'âme deux sentiments différents, lesquels nous rapportons tellement aux sujets que nous supposons être leurs causes, que nous pensons voir le flambeau même et ouïr la cloche, non pas sentir seulement des mouvements qui viennent d'eux.

ART. 24. Des perceptions que nous rapportons à notre corps.

Les perceptions que nous rapportons à notre corps ou à quelques-unes de ses parties sont celles que nous avons de la faim, de la soif et de nos autres appétits naturels, à quoi on peut joindre la douleur, la chaleur et les autres affections que nous sentons comme dans nos membres, et non pas comme dans les objets qui sont hors de nous : ainsi nous pouvons sentir en même temps, et par l'entremise des mêmes nerfs, la froideur de notre main et la chaleur de la flamme dont elle s'approche, ou bien au contraire la chaleur de la main et le froid de l'air auquel elle est exposée, sans qu'il y ait aucune différence entre les actions qui nous font sentir le chaud ou le froid qui est en notre main et celles qui nous font sentir celui qui est hors de nous, sinon que, l'une de ces actions survenant à l'autre, nous jugeons que la première est déjà en nous, et que celle qui survient n'y est pas encore, mais en l'objet qui la cause.

ART. 25. Des perceptions que nous rapportons à notre âme.

Les perceptions qu'on rapporte seulement à l'âme sont celles dont on sent les effets comme en l'âme même, et desquelles on ne connoît communément aucune cause prochaine à laquelle on les puisse rapporter : tels sont les sentiments de joie, de colère, et autres semblables, qui sont quelquefois excités en nous par les objets qui meuvent nos nerfs, et quelquefois aussi par d'autres causes. Or, encore que toutes nos perceptions, tant celles qu'on rapporte aux objets qui sont hors de nous que celles qu'on rapporte aux différentes affections de notre corps, soient véritablement des passions au regard de notre âme lorsqu'on prend ce mot en sa plus générale signification, toutefois on a coutume de le restreindre à signifier seulement celles qui se rapportent à l'âme même, et ce ne sont que ces dernières que j'ai entrepris ici d'expliquer sous le nom de passions de l'âme.

ART. 26. Que les imaginations qui ne dépendent que du mouvement fortuit des esprits, peuvent être d'aussi véritables passions que les perceptions qui dépendent des nerfs.

Il reste ici à remarquer que toutes les mêmes choses que l'âme aperçoit par l'entremise des nerfs lui peuvent aussi être représentées par le cours fortuit des esprits, sans qu'il y ait autre différence sinon que les impressions qui viennent dans le cerveau par les nerfs ont coutume d'être plus vives et plus expresses que celles que les esprits y excitent : ce qui m'a fait dire en l'article 21 que celles-ci sont comme l'ombre et la peinture des autres. Il faut aussi remarquer qu'il arrive quelquefois que cette peinture est si semblable à la chose qu'elle représente, qu'on peut y être trompé touchant les perceptions qui se rapportent aux objets qui sont hors de nous, ou bien celles qui se rapportent à quelques parties de notre corps, mais qu'on ne peut pas l'être en même façon touchant les passions, d'autant qu'elles sont si proches et si intérieures à notre âme qu'il est

impossible qu'elle les sente sans qu'elles soient véritablement telles qu'elle les sent. Ainsi souvent lorsqu'on dort, et même quelquefois étant éveillé, on imagine si fortement certaines choses qu'on pense les voir devant soi ou les sentir en son corps, bien qu'elles n'y soient aucunement; mais, encore qu'on soit endormi et qu'on rêve, on ne sauroit se sentir triste ou ému de quelque autre passion, qu'il ne soit très-vrai que l'âme a en soi cette passion.

Art. 27. La définition des passions de l'âme.

Après avoir considéré en quoi les passions de l'âme diffèrent de toutes ses autres pensées, il me semble qu'on peut généralement les définir des perceptions, ou des sentiments, ou des émotions de l'âme, qu'on rapporte particulièrement à elle, et qui sont causées, et entretenues, et fortifiées par quelque mouvement des esprits.

Art. 28. Explication de la première partie de cette définition.

On les peut nommer des perceptions lorsqu'on se sert généralement de ce mot pour signifier toutes les pensées qui ne sont point des actions de l'âme ou des volontés, mais non point lorsqu'on ne s'en sert que pour signifier des connoissances évidentes; car l'expérience fait voir que ceux qui sont le plus agités par leurs passions ne sont pas ceux qui les connoissent le mieux, et qu'elles sont du nombre des perceptions que l'étroite alliance qui est entre l'âme et le corps rend confuses et obscures. On les peut aussi nommer des sentiments, à cause qu'elles sont reçues en l'âme en même façon que les objets des sens extérieurs, et ne sont pas autrement connues par elle; mais on peut encore mieux les nommer des émotions de l'âme, non-seulement à cause que ce nom peut être attribué à tous les changements qui arrivent en elle, c'est-à-dire à toutes les diverses pensées qui lui viennent, mais particulièrement pour ce que, de toutes

les sortes de pensées qu'elle peut avoir, il n'y en point d'autres qui l'agitent et l'ébranlent si fort que font ces passions.

ART. 29. Explication de son autre partie.

J'ajoute qu'elles se rapportent particulièrement à l'âme, pour les distinguer des autres sentiments qu'on rapporte, les uns aux objets extérieurs, comme les odeurs, les sons, les couleurs; les autres à notre corps, comme la faim, la soif, la douleur. J'ajoute aussi qu'elles sont causées, entretenues et fortifiées par quelque mouvement des esprits, afin de les distinguer de nos volontés, qu'on peut nommer des émotions de l'âme qui se rapportent à elle, mais qui sont causées par elle-même, et aussi afin d'expliquer leur dernière et plus prochaine cause qui les distingue derechef des autres sentiments.

ART. 30. Que l'âme est unie à toutes les parties du corps conjointement.

Mais pour entendre plus parfaitement toutes ces choses, il est besoin de savoir que l'âme est véritablement jointe à tout le corps, et qu'on ne peut pas proprement dire qu'elle soit en quelqu'une de ses parties à l'exclusion des autres, à cause qu'il est un et en quelque façon indivisible, à raison de la disposition de ses organes qui se rapportent tellement tous l'un à l'autre que, lorsque quelqu'un d'eux est ôté, cela rend tout le corps défectueux; et à cause qu'elle est d'une nature qui n'a aucun rapport à l'étendue ni aux dimensions ou aux propriétés de la matière dont le corps est composé, mais seulement à tout l'assemblage de ses organes, comme il paroît de ce qu'on ne sauroit aucunement concevoir la moitié ou le tiers d'une âme ni quelle étendue elle occupe, et qu'elle ne devient point plus petite de ce qu'on retranche quelque partie du corps, mais qu'elle s'en sépare entièrement lorsqu'on dissout l'assemblage de ses organes.

ART. 31. Qu'il y a une petite glande dans le cerveau en laquelle l'âme exerce ses fonctions plus particulièrement que dans les autres parties.

Il est besoin aussi de savoir que, bien que l'âme soit jointe à tout le corps, il y a néanmoins en lui quelque partie en laquelle elle exerce ses fonctions plus particulièrement qu'en toutes les autres; et on croit communément que cette partie est le cerveau, ou peut-être le cœur : le cerveau, à cause que c'est à lui que se rapportent les organes des sens; et le cœur, à cause que c'est comme en lui qu'on sent les passions. Mais, en examinant la chose avec soin, il me semble avoir évidemment reconnu que la partie du corps en laquelle l'âme exerce immédiatement ses fonctions n'est nullement le cœur, ni aussi tout le cerveau, mais seulement la plus intérieure de ses parties, qui est une certaine glande fort petite, située dans le milieu de sa substance, et tellement suspendue au-dessus du conduit par lequel les esprits de ses cavités antérieures ont communication avec ceux de la postérieure, que les moindres mouvements qui sont en elle peuvent beaucoup pour changer le cours de ces esprits, et réciproquement que les moindres changements qui arrivent au cours des esprits peuvent beaucoup pour changer les mouvements de cette glande.

ART. 32. Comment on connoît que cette glande est le principal siége de l'âme.

La raison qui me persuade que l'âme ne peut avoir en tout le corps aucun autre lieu que cette glande où elle exerce immédiatement ses fonctions est que je considère que les autres parties de notre cerveau sont toutes doubles, comme aussi nous avons deux yeux, deux mains, deux oreilles, et enfin tous les organes de nos sens extérieurs sont doubles; et que, d'autant que nous n'avons qu'une seule et simple pensée d'une même chose en même temps, il faut nécessairement qu'il y ait quelque lieu où les deux images qui viennent par les deux yeux, où les deux autres impressions qui viennent d'un seul objet par les

doubles organes des autres sens, se puissent assembler en une avant qu'elles parviennent à l'âme, afin qu'elles ne lui représentent pas deux objets au lieu d'un; et on peut aisément concevoir que ces images ou autres impressions se réunissent en cette glande par l'entremise des esprits qui remplissent les cavités du cerveau, mais il n'y a aucun autre endroit dans le corps où elles puissent ainsi être unies, sinon ensuite de ce qu'elles le sont en cette glande.

ART. 33. Que le siége des passions n'est pas dans le cœur.

Pour l'opinion de ceux qui pensent que l'âme reçoit ses passions dans le cœur, elle n'est aucunement considérable, car elle n'est fondée que sur ce que les passions y font sentir quelque altération; et il est aisé à remarquer que cette altération n'est sentie, comme dans le cœur, que par l'entremise d'un petit nerf qui descend du cerveau vers lui, ainsi que la douleur est sentie comme dans le pied par l'entremise des nerfs du pied, et les astres sont aperçus comme dans le ciel par l'entremise de leur lumière et des nerfs optiques : en sorte qu'il n'est pas plus nécessaire que notre âme exerce immédiatement ses fonctions dans le cœur pour y sentir ses passions qu'il est nécessaire qu'elle soit dans le ciel pour y voir les astres.

ART. 34. Comment l'âme et le corps agissent l'un contre l'autre.

Concevons donc ici que l'âme a son siége principal dans la petite glande qui est au milieu du cerveau, d'où elle rayonne en tout le reste du corps par l'entremise des esprits, des nerfs et même du sang, qui, participant aux impressions des esprits, les peut porter par les artères en tous les membres; et nous souvenant de ce qui a été dit ci-dessus de la machine de notre corps, à savoir, que les petits filets de nos nerfs sont tellement distribués en toutes ses parties qu'à l'occasion des divers mouvements qui y sont excités par les objets sensibles ils ouvrent di-

versement les pores du cerveau, ce qui fait que les esprits animaux contenus en ces cavités entrent diversement dans les muscles, au moyen de quoi ils peuvent mouvoir les membres en toutes les diverses façons qu'ils sont capables d'être mus, et aussi que toutes les autres causes qui peuvent diversement mouvoir les esprits suffisent pour les conduire en divers muscles, ajoutons ici que la petite glande qui est le principal siége de l'âme est tellement suspendue entre les cavités qui contiennent ces esprits, qu'elle peut être mue par eux en autant de diverses façons qu'il y a de diversités sensibles dans les objets; mais qu'elle peut aussi être diversement mue par l'âme, laquelle est de telle nature qu'elle reçoit autant de diverses perceptions qu'il arrive de divers mouvements en cette glande; comme aussi réciproquement la machine du corps est tellement composée que, de cela seul que cette glande est diversement mue par l'âme ou par telle autre cause que ce puisse être, elle pousse les esprits qui l'environnent vers les pores du cerveau, qui les conduisent par les nerfs dans les muscles, au moyen de quoi elle leur fait mouvoir les membres.

Art. 35. Exemple de la façon que les impressions des objets s'unissent en la glande qui est au milieu du cerveau.

Ainsi, par exemple, si nous voyons quelque animal venir vers nous, la lumière réfléchie de son corps en peint deux images, une en chacun de nos yeux, et ces deux images en forment deux autres, par l'entremise des nerfs optiques, dans la superficie intérieure du cerveau qui regarde ses cavités ; puis, de là, par l'entremise des esprits dont ses cavités sont remplies, ces images rayonnent en telle sorte vers la petite glande que ces esprits environnent, que le mouvement qui compose chaque point de l'une des images tend vers le même point de la glande vers lequel tend le mouvement qui forme le point de l'autre image, laquelle représente la même partie de cet animal, au moyen de quoi les deux images qui sont dans le cerveau n'en compo-

sont qu'une seule sur la glande, qui, agissant immédiatement contre l'âme, lui fait voir la figure de cet animal.

ART. 36. Exemple de la façon que les passions sont excitées en l'âme.

Et, outre cela, si cette figure est fort étrange et fort effroyable, c'est-à-dire si elle a beaucoup de rapport avec les choses qui ont été auparavant nuisibles au corps, cela excite en l'âme la passion de la crainte, et ensuite celle de la hardiesse, ou bien celle de la peur et de l'épouvante, selon le divers tempérament du corps ou la force de l'âme, et selon qu'on s'est auparavant garanti par la défense ou par la fuite contre les choses nuisibles auxquelles l'impression présente a du rapport; car cela rend le cerveau tellement disposé en quelques hommes, que les esprits réfléchis de l'image ainsi formée sur la glande vont de là se rendre partie dans les nerfs qui servent à tourner le dos et remuer les jambes pour s'enfuir, et partie en ceux qui élargissent ou étrécissent tellement les orifices du cœur, ou bien qui agitent tellement les autres parties d'où le sang lui est envoyé, que ce sang y étant raréfié d'autre façon que de coutume, il envoie des esprits au cerveau qui sont propres à entretenir et fortifier la passion de la peur, c'est-à-dire qui sont propres à tenir ouverts ou bien à ouvrir derechef les pores du cerveau qui les conduisent dans les mêmes nerfs; car de cela seul que ces esprits entrent en ces pores ils excitent un mouvement particulier en cette glande, lequel est institué de la nature pour faire sentir à l'âme cette passion; et pour ce que ces pores se rapportent principalement aux petits nerfs qui servent à resserrer ou élargir les orifices du cœur, cela fait que l'âme la sent principalement comme dans le cœur.

ART. 37. Comment il paroît qu'elles sont toutes causées par quelque mouvement des esprits.

Et pour ce que le semblable arrive en toutes les autres passions, à savoir, qu'elles sont principalement causées par les es-

prits qui sont contenus dans les cavités du cerveau, en tant qu'ils prennent leur cours vers les nerfs qui servent à élargir ou étrécir les orifices du cœur, ou à pousser diversement vers lui le sang qui est dans les autres parties, ou, en quelque autre façon que ce soit, à entretenir la même passion, on peut clairement entendre de ceci pourquoi j'ai mis ci-dessus en leur définition qu'elles sont causées par quelque mouvement particulier des esprits.

Art. 38. Exemple des mouvements du corps qui accompagnent les passions et ne dépendent point de l'âme.

Au reste, en même façon que le cours que prennent ces esprits vers les nerfs du cœur suffit pour donner le mouvement à la glande par lequel la peur est mise dans l'âme, ainsi aussi, par cela seul que quelques esprits vont en même temps vers les nerfs qui servent à remuer les jambes pour fuir, ils causent un autre mouvement en la même glande par le moyen duquel l'âme sent et aperçoit cette fuite, laquelle peut en cette façon être excitée dans le corps par la seule disposition des organes et sans que l'âme y contribue.

Art. 39. Comment une même cause peut exciter diverses passions en divers hommes.

La même impression que la présence d'un objet effroyable fait sur la glande, et qui cause la peur en quelques hommes, peut exciter en d'autres le courage et la hardiesse, dont la raison est que tous les cerveaux ne sont pas disposés en même façon, et que le même mouvement de la glande qui en quelques-uns excite la peur fait dans les autres que les esprits entrent dans les pores du cerveau qui les conduisent partie dans les nerfs qui servent à remuer les mains pour se défendre, et partie en ceux qui agitent et poussent le sang vers le cœur, en la façon qui est requise pour produire des esprits propres à continuer cette défense et en retenir la volonté.

Art. 40. Quel est le principal effet des passions.

Car il est besoin de remarquer que le principal effet de toutes les passions dans les hommes est qu'elles incitent et disposent leur âme à vouloir les choses auxquelles elles préparent leur corps; en sorte que le sentiment de la peur l'incite à vouloir fuir, celui de la hardiesse à vouloir combattre, et ainsi des autres.

Art. 41. Quel est le pouvoir de l'âme au regard du corps.

Mais la volonté est tellement libre de sa nature, qu'elle ne peut jamais être contrainte; et des deux sortes de pensées que j'ai distinguées en l'âme, dont les unes sont ses actions, à savoir, ses volontés, les autres ses passions, en prenant ce mot en sa plus générale signification, qui comprend toutes sortes de perceptions, les premières sont absolument en son pouvoir et ne peuvent qu'indirectement être changées par le corps, comme au contraire les dernières dépendent absolument des actions qui les conduisent, et elles ne peuvent qu'indirectement être changées par l'âme, excepté lorsqu'elle est elle-même leur cause. Et toute l'action de l'âme consiste en ce que, par cela seul qu'elle veut quelque chose, elle fait que la petite glande à qui elle est étroitement jointe se meut en la façon qui est requise pour produire l'effet qui se rapporte à cette volonté.

Art. 42. Comment on trouve en sa mémoire les choses dont on veut se souvenir.

Ainsi, lorsque l'âme veut se souvenir de quelque chose, cette volonté fait que la glande, se penchant successivement vers divers côtés, pousse les esprits vers divers endroits du cerveau, jusques à ce qu'ils rencontrent celui où sont les traces que l'objet dont on veut se souvenir y a laissées; car ces traces ne sont autre chose sinon que les pores du cerveau, par où les esprits

ont auparavant pris leur cours à cause de la présence de cet objet, ont acquis par cela une plus grande facilité que les autres à être ouverts derechef en même façon par les esprits qui viennent vers eux ; en sorte que ces esprits rencontrant ces pores entrent dedans plus facilement que dans les autres, au moyen de quoi ils excitent un mouvement particulier en la glande, lequel représente à l'âme le même objet et lui fait connoître qu'il est celui duquel elle vouloit se souvenir.

Art. 43. Comment l'âme peut imaginer, être attentive et mouvoir le corps.

Ainsi, quand on veut imaginer quelque chose qu'on n'a jamais vue, cette volonté a la force de faire que la glande se meut en la façon qui est requise pour pousser les esprits vers les pores du cerveau par l'ouverture desquels cette chose peut être représentée; ainsi, quand on veut arrêter son attention à considérer quelque temps un même objet, cette volonté retient la glande pendant ce temps-là penchée vers un même côté ; ainsi, enfin, quand on veut marcher ou mouvoir son corps en quelque façon, cette volonté fait que la glande pousse les esprits vers les muscles qui servent à cet effet.

Art. 44. Que chaque volonté est naturellement jointe à quelque mouvement de la glande; mais que, par industrie ou par habitude, on la peut joindre à d'autres.

Toutefois ce n'est pas toujours la volonté d'exciter en nous quelque mouvement ou quelque autre effet qui peut faire que nous l'excitons; mais cela change selon que la nature ou l'habitude ont diversement joint chaque mouvement de la glande à chaque pensée. Ainsi, par exemple, si on veut disposer ses yeux à regarder un objet fort éloigné, cette volonté fait que leur prunelle s'élargit; et si on les veut disposer à regarder un objet fort proche, cette volonté fait qu'elle s'étrécit; mais si on pense seulement à élargir la prunelle, on a beau en avoir la volonté, on ne l'élargit point pour cela, d'autant que la nature n'a pas

joint le mouvement de la glande qui sert à pousser les esprits vers le nerf optique en la façon qui est requise pour élargir ou étrécir la prunelle avec la volonté de l'élargir ou étrécir, mais bien avec celle de regarder des objets éloignés ou proches. Et lorsqu'en parlant nous ne pensons qu'au sens de ce que nous voulons dire, cela fait que nous remuons la langue et les lèvres beaucoup plus promptement et beaucoup mieux que si nous pensions à les remuer en toutes les façons qui sont requises pour proférer les mêmes paroles, d'autant que l'habitude que nous avons acquise en apprenant à parler a fait que nous avons joint l'action de l'âme, qui, par l'entremise de la glande, peut mouvoir la langue et les lèvres, avec la signification des paroles qui suivent de ces mouvements plutôt qu'avec les mouvements mêmes.

Art. 45. Quel est le pouvoir de l'âme au regard de ses passions.

Nos passions ne peuvent pas aussi directement être excitées ni ôtées par l'action de notre volonté, mais elles peuvent l'être indirectement par la représentation des choses qui ont coutume d'être jointes avec les passions que nous voulons avoir, et qui sont contraires à celles que nous voulons rejeter. Ainsi, pour exciter en soi la hardiesse et ôter la peur, il ne suffit pas d'en avoir la volonté, mais il faut s'appliquer à considérer les raisons, les objets ou les exemples qui persuadent que le péril n'est pas grand; qu'il y a toujours plus de sûreté en la défense qu'en la fuite; qu'on aura de la gloire et de la joie d'avoir vaincu, au lieu qu'on ne peut attendre que du regret et de la honte d'avoir fui, et choses semblables.

Art. 46. Quelle est la raison qui empêche que l'âme ne puisse entièrement disposer de ses passions.

Il y a une raison particulière qui empêche l'âme de pouvoir promptement changer ou arrêter ses passions, laquelle m'a donné sujet de mettre ci-dessus en leur définition qu'elles sont

non-seulement causées, mais aussi entretenues et fortifiées par quelque mouvement particulier des esprits. Cette raison est qu'elles sont presque toutes accompagnées de quelque émotion qui se fait dans le cœur, et par conséquent aussi en tout le sang et les esprits, en sorte que, jusqu'à ce que cette émotion ait cessé, elles demeurent présentes à notre pensée en même façon que les objets sensibles y sont présents pendant qu'ils agissent contre les organes de nos sens. Et comme l'âme, en se rendant fort attentive à quelque autre chose, peut s'empêcher d'ouïr un petit bruit ou de sentir une petite douleur, mais ne peut s'empêcher en même façon d'ouïr le tonnerre ou de sentir le feu qui brûle la main, ainsi elle peut aisément surmonter les moindres passions, mais non pas les plus violentes et les plus fortes, sinon après que l'émotion du sang et des esprits est apaisée. Le plus que la volonté puisse faire pendant que cette émotion est en sa vigueur, c'est de ne pas consentir à ses effets et de retenir plusieurs des mouvements auxquels elle dispose le corps. Par exemple, si la colère fait lever la main pour frapper, la volonté peut ordinairement la retenir; si la peur incite les gens à fuir, la volonté les peut arrêter, et ainsi des autres.

Art. 47. En quoi consistent les combats qu'on a coutume d'imaginer entre la partie inférieure et la supérieure de l'âme.

Et ce n'est qu'en la répugnance qui est entre les mouvements que le corps par ses esprits et l'âme par sa volonté tendent à exciter en même temps dans la glande, que consistent tous les combats qu'on a coutume d'imaginer entre la partie inférieure de l'âme qu'on nomme sensitive et la supérieure, qui est raisonnable, ou bien entre les appétits naturels et la volonté ; car il n'y a en nous qu'une seule âme, et cette âme n'a en soi aucune diversité de parties : la même qui est sensitive est raisonnable, et tous ses appétits sont des volontés. L'erreur qu'on a commise en lui faisant jouer divers personnages qui sont ordinairement contraires les uns aux autres ne vient que de ce qu'on n'a pas

bien distingué ses fonctions d'avec celles du corps, auquel seul on doit attribuer tout ce qui peut être remarqué en nous qui répugne à notre raison; en sorte qu'il n'y a point en ceci d'autre combat sinon que la petite glande qui est au milieu du cerveau pouvant être poussée d'un côté par l'âme et de l'autre par les esprits animaux, qui ne sont que des corps, ainsi que j'ai dit ci-dessus, il arrive souvent que ces deux impulsions sont contraires, et que la plus forte empêche l'effet de l'autre. Or on peut distinguer deux sortes de mouvements excités par les esprits dans la glande : les uns représentent à l'âme les objets qui meuvent les sens, ou les impressions qui se rencontrent dans le cerveau et ne font aucun effort sur sa volonté ; les autres y font quelque effort, à savoir ceux qui causent les passions ou les mouvements du corps qui les accompagnent; et, pour les premiers, encore qu'ils empêchent souvent les actions de l'âme ou bien qu'ils soient empêchés par elles, toutefois, à cause qu'ils ne sont pas directement contraires, on n'y remarque point de combats. On en remarque seulement entre les derniers et les volontés qui leur répugnent : par exemple, entre l'effort dont les esprits poussent la glande pour causer en l'âme le désir de quelque chose, et celui dont l'âme la repousse par la volonté qu'elle a de fuir la même chose ; et ce qui fait principalement paraître ce combat, c'est que la volonté n'ayant pas le pouvoir d'exciter directement les passions, ainsi qu'il a déjà été dit, elle est contrainte d'user d'industrie et de s'appliquer à considérer successivement diverses choses dont, s'il arrive que l'une ait la force de changer pour un moment le cours des esprits, il peut arriver que celle qui suit ne l'a pas et qu'ils le reprennent aussitôt après, à cause que la disposition qui a précédé dans les nerfs, dans le cœur et dans le sang n'est pas changée, ce qui fait que l'âme se sent poussée presque en même temps à désirer et ne pas désirer une même chose ; et c'est de là qu'on a pris occasion d'imaginer en elle deux puissances qui se combattent. Toutefois on peut encore concevoir quelque combat, en ce que souvent la même cause qui excite

en l'âme quelque passion excite aussi certains mouvements dans le corps auxquels l'âme ne contribue point, et lesquels elle arrête ou tâche d'arrêter sitôt qu'elle les aperçoit, comme on éprouve lorsque ce qui excite la peur fait aussi que les esprits entrent dans les muscles qui servent à remuer les jambes pour fuir, et que la volonté qu'on a d'être hardi les arrête.

ART. 48. En quoi on connoît la force ou la foiblesse des âmes, et quel est le mal des plus foibles.

Or c'est par le succès de ces combats que chacun peut connoître la force ou la foiblesse de son âme; car ceux en qui naturellement la volonté peut le plus aisément vaincre les passions et arrêter les mouvements du corps qui les accompagnent ont sans doute les âmes les plus fortes; mais il y en a qui ne peuvent éprouver leur force, pour ce qu'ils ne font jamais combattre leur volonté avec ses propres armes, mais seulement avec celles que lui fournissent quelques passions pour résister à quelques autres. Ce que je nomme ses propres armes sont des jugements fermes et déterminés touchant la connoissance du bien et du mal, suivant lesquels elle a résolu de conduire les actions de sa vie; et les âmes les plus foibles de toutes sont celles dont la volonté ne se détermine point ainsi à suivre certains jugements, mais se laisse continuellement emporter aux passions présentes, lesquelles, étant souvent contraires les unes aux autres, la tirent tour à tour à leur parti et, l'employant à combattre contre elle-même, mettent l'âme au plus déplorable état qu'elle puisse être. Ainsi, lorsque la peur représente la mort comme un mal extrême et qui ne peut être évité que par la fuite, l'ambition, d'autre côté, représente l'infamie de cette fuite comme un mal pire que la mort; ces deux passions agitent diversement la volonté, laquelle obéissant tantôt à l'une, tantôt à l'autre, s'oppose continuellement à soi-même, et ainsi rend l'âme esclave et malheureuse.

Art. 49. Que la force de l'âme ne suffit pas sans la connoissance de la vérité.

Il est vrai qu'il y a fort peu d'hommes si foibles et irrésolus qu'ils ne veulent rien que ce que leur passion leur dicte. La plupart ont des jugements déterminés, suivant lesquels ils règlent une partie de leurs actions; et, bien que souvent ces jugements soient faux, et même fondés sur quelques passions par lesquelles la volonté s'est auparavant laissé vaincre ou séduire, toutefois, à cause qu'elle continue de les suivre lorsque la passion qui les a causés est absente, on les peut considérer comme ses propres armes, et penser que les âmes sont plus fortes ou plus foibles à raison de ce qu'elles peuvent plus ou moins suivre ces jugements et résister aux passions présentes qui leur sont contraires. Mais il y a pourtant grande différence entre les résolutions qui procèdent de quelque fausse opinion et celles qui ne sont appuyées que sur la connoissance de la vérité; d'autant que si on suit ces dernières, on est assuré de n'en avoir jamais de regret ni de repentir, au lieu qu'on en a toujours d'avoir suivi les premières lorsqu'on en découvre l'erreur.

Art. 50. Qu'il n'y a point d'âme si foible qu'elle ne puisse, étant bien conduite, acquérir un pouvoir absolu sur ses passions.

Et il est utile ici de savoir que, comme il a déjà été dit ci-dessus, encore que chaque mouvement de la glande semble avoir été joint par la nature à chacune de nos pensées dès le commencement de notre vie, on les peut toutefois joindre à d'autres par habitude, ainsi que l'expérience fait voir aux paroles qui excitent des mouvements en la glande, lesquels, selon l'institution de la nature, ne représentent à l'âme que leur son lorsqu'elles sont proférées de la voix, ou la figure de leurs lettres lorsqu'elles sont écrites, et qui, néanmoins, par l'habitude qu'on a acquise en pensant à ce qu'elles signifient lorsqu'on a ouï leur son ou

bien qu'on a vu leurs lettres, ont coutume de faire concevoir cette signification plutôt que la figure de leurs lettres ou bien le son de leurs syllabes. Il est utile aussi de savoir qu'encore que les mouvements, tant de la glande que des esprits du cerveau, qui représentent à l'âme certains objets, soient naturellement joints avec ceux qui excitent en elle certaines passions, ils peuvent toutefois par habitude en être séparés et joints à d'autres fort différents, et même que cette habitude peut être acquise par une seule action et ne requiert point un long usage. Ainsi, lorsqu'on rencontre inopinément quelque chose de fort sale en une viande qu'on mange avec appétit, la surprise de cette rencontre peut tellement changer la disposition du cerveau qu'on ne pourra plus voir par après de telle viande qu'avec horreur, au lieu qu'on la mangeoit auparavant avec plaisir. Et on peut remarquer la même chose dans les bêtes; car encore qu'elles n'aient point de raison, ni peut-être aucune pensée, tous les mouvements des esprits et de la glande qui excitent en nous les passions ne laissent pas d'être en elles et d'y servir à entretenir et fortifier, et non pas comme en nous, les passions, mais les mouvements des nerfs et des muscles qui ont coutume de les accompagner. Ainsi, lorsqu'un chien voit une perdrix, il est naturellement porté à courir vers elle; et lorsqu'il oit tirer un fusil, ce bruit l'incite naturellement à s'enfuir; mais néanmoins on dresse ordinairement les chiens couchants en telle sorte que la vue d'une perdrix fait qu'ils s'arrêtent, et que le bruit qu'ils oient après, lorsqu'on tire sur elle, fait qu'ils y accourent. Or ces choses sont utiles à savoir pour donner le courage à un chacun d'étudier à regarder ses passions; car, puisqu'on peut, avec un peu d'industrie, changer les mouvements du cerveau dans les animaux dépourvus de raison, il est évident qu'on le peut encore mieux dans les hommes, et que ceux même qui ont les plus foibles âmes pourroient acquérir un empire très-absolu sur toutes leurs passions, si on employoit assez d'industrie à les dresser et à les conduire.

DEUXIÈME PARTIE

DU NOMBRE ET DE L'ORDRE DES PASSIONS

ET L'EXPLICATION DES SIX PREMIÈRES

ART. 51. Quelles sont les premières causes des passions.

On connoît, de ce qui a été dit ci-dessus, que la dernière et plus prochaine cause des passions de l'âme n'est autre que l'agitation dont les esprits meuvent la petite glande qui est au milieu du cerveau. Mais cela ne suffit pas pour les pouvoir distinguer les unes des autres; il est besoin de rechercher leurs sources, et d'examiner leurs premières causes; or, encore qu'elles puissent quelquefois être causées par l'action de l'âme, qui se détermine à concevoir tels ou tels objets, et aussi par le seul tempérament du corps ou par les impressions qui se rencontrent fortuitement dans le cerveau, comme il arrive lorsqu'on se sent triste ou joyeux sans en pouvoir dire aucun sujet, il paroît néanmoins, par ce qui a été dit, que toutes les mêmes peuvent aussi être excitées par les objets qui meuvent les sens, et que ces objets sont leurs causes les plus ordinaires et principales; d'où il suit que, pour les trouver toutes, il suffit de considérer tous les effets de ces objets.

ART. 52. Quel est leur usage, et comment on les peut dénombrer.

Je remarque outre cela que les objets qui meuvent les sens n'excitent pas en nous diverses passions, à raison de toutes les

diversités qui sont en eux, mais seulement à raison des diverses façons qu'ils nous peuvent nuire ou profiter, ou bien en général être importants; et que l'usage de toutes les passions consiste en cela seul qu'elles disposent l'âme à vouloir les choses que la nature dicte nous être utiles, et à persister en cette volonté, comme aussi la même agitation des esprits qui a coutume de les causer dispose le corps aux mouvements qui servent à l'exécution de ces choses; c'est pourquoi, afin de les dénombrer, il faut seulement examiner par ordre en combien de diverses façons qui nous importent nos sens peuvent être mus par leurs objets; et je ferai ici le dénombrement de toutes les principales passions selon l'ordre qu'elles peuvent ainsi être trouvées.

L'ORDRE ET LE DÉNOMBREMENT DES PASSIONS

Art. 53. L'admiration.

Lorsque la première rencontre de quelque objet nous surprend, et que nous le jugeons être nouveau, ou fort différent de ce que nous connoissions auparavant ou bien de ce que nous supposions qu'il devoit être, cela fait que nous l'admirons et en sommes étonnés; et pour ce que cela peut arriver avant que nous connoissions aucunement si cet objet nous est convenable ou s'il ne l'est pas, il me semble que l'admiration est la première de toutes les passions; et elle n'a point de contraire, à cause que, si l'objet qui se présente n'a rien en soi qui nous surprenne, nous n'en sommes aucunement émus et nous le considérons sans passion.

Art. 54. L'estime ou le mépris, la générosité ou l'orgueil, et l'humilité ou la bassesse.

A l'admiration est jointe l'estime ou le mépris, selon que c'est la grandeur d'un objet ou sa petitesse que nous admirons. Et

nous pouvons ainsi nous estimer ou nous mépriser nous-mêmes; d'où viennent les passions, et ensuite les habitudes de magnanimité ou d'orgueil, et d'humilité ou de bassesse.

ART. 55. La vénération et le dédain.

Mais quand nous estimons ou méprisons d'autres objets que nous considérons comme des causes libres capables de faire du bien ou du mal, de l'estime vient la vénération, et du simple mépris le dédain.

ART. 56. L'amour et la haine.

Or, toutes les passions précédentes peuvent être excitées en nous sans que nous apercevions en aucune façon si l'objet qui les cause est bon ou mauvais. Mais lorsqu'une chose nous est présentée comme bonne à notre égard, c'est-à-dire comme nous étant convenable, cela nous fait avoir pour elle de l'amour; et lorsqu'elle nous est représentée comme mauvaise ou nuisible, cela nous excite à la haine.

ART. 57. Le désir.

De la même considération du bien et du mal naissent toutes les autres passions; mais afin de les mettre par ordre, je distingue les temps, et considérant qu'elles nous portent bien plus à regarder l'avenir que le présent ou le passé, je commence par le désir. Car non-seulement lorsqu'on désire acquérir un bien qu'on n'a pas encore, ou bien éviter un mal qu'on juge pouvoir arriver, mais aussi lorsqu'on ne souhaite que la conservation d'un bien ou l'absence d'un mal, qui est tout ce à quoi se peut étendre cette passion, il est évident qu'elle regarde toujours l'avenir.

ART. 58. L'espérance, la crainte, la jalousie, la sécurité et le désespoir.

Il suffit de penser que l'acquisition d'un bien ou la fuite d'un mal est possible pour être incité à la désirer. Mais quand on considère, outre cela, s'il y a beaucoup ou peu d'apparence qu'on obtienne ce qu'on désire, ce qui nous représente qu'il y en a beaucoup excite en nous l'espérance, et ce qui nous représente qu'il y en a peu excite la crainte, dont la jalousie est une espèce. Lorsque l'espérance est extrême, elle change de nature et se nomme sécurité ou assurance, comme au contraire l'extrême crainte devient désespoir.

ART. 59. L'irrésolution, le courage, la hardiesse, l'émulation, la lâcheté et l'épouvante.

Et nous pouvons ainsi espérer et craindre, encore que l'événement de ce que nous attendons ne dépende aucunement de nous; mais quand il nous est représenté comme dépendant, il peut y avoir de la difficulté en l'élection des moyens ou en l'exécution. De la première vient l'irrésolution, qui nous dispose à délibérer et prendre conseil. A la dernière s'oppose le courage ou la hardiesse, dont l'émulation est une espèce. Et la lâcheté est contraire au courage, comme la peur ou l'épouvante à la hardiesse.

ART. 60. Le remords.

Et si on est déterminé à quelque action avant que l'irrésolution fût ôtée, cela fait naître le remords de conscience, lequel ne regarde pas le temps à venir, comme les passions précédentes, mais le présent ou le passé.

ART. 61. La joie et la tristesse.

Et la considération du bien présent excite en nous de la joie,

celle du mal, de la tristesse, lorsque c'est un bien ou un mal qui nous est représenté comme nous appartenant.

ART. 62. La moquerie, l'envie, la pitié.

Mais lorsqu'il nous est représenté comme appartenant à d'autres hommes, nous pouvons les en estimer dignes ou indignes; et lorsque nous les en estimons dignes, cela n'excite point en nous d'autre passion que la joie, en tant que c'est pour nous quelque bien de voir que les choses arrivent comme elles doivent. Il y a seulement cette différence que la joie qui vient du bien est sérieuse, au lieu que celle qui vient du mal est accompagnée de ris et de moquerie. Mais si nous les en estimons indignes, le bien excite l'envie, et le mal la pitié, qui sont des espèces de tristesse. Et il est à remarquer que les mêmes passions qui se rapportent aux biens ou aux maux présents peuvent souvent aussi être rapportées à ceux qui sont à venir, en tant que l'opinion qu'on a qu'ils adviendront les représente comme présents.

ART. 63. La satisfaction de soi-même et le repentir.

Nous pouvons aussi considérer la cause du bien ou du mal, tant présent que passé. Et le bien qui a été fait par nous-mêmes nous donne une satisfaction intérieure, qui est la plus douce de toutes les passions, au lieu que le mal excite le repentir, qui est la plus amère.

ART. 64. La faveur et la reconnoissance.

Mais le bien qui a été fait par d'autres est cause que nous avons pour eux de la faveur, encore que ce ne soit point à nous qu'il ait été fait; et si c'est à nous, à la faveur nous joignons la reconnoissance.

ART. 65. L'indignation et la colère.

Tout de même le mal fait par d'autres, n'étant point rapporté à nous, fait seulement que nous avons pour eux de l'indignation; et lorsqu'il y est rapporté, il émeut aussi la colère.

ART. 66. La gloire et la honte.

De plus, le bien qui est ou qui a été en nous, étant rapporté à l'opinion que les autres en peuvent avoir, excite en nous de la gloire, et le mal, de la honte.

ART. 67. Le dégoût, le regret et l'allégresse.

Et quelquefois la durée du bien cause l'ennui ou le dégoût, au lieu que celle du mal diminue la tristesse. Enfin, du bien passé vient le regret, qui est une espèce de tristesse, et du mal passé vient d'allégresse, qui est une espèce de joie.

FIN DU DÉNOMBREMENT DES PASSIONS

ART. 68. Pourquoi ce dénombrement des passions est différent de celui qui est communément reçu.

Voilà l'ordre qui me semble être le meilleur pour dénombrer les passions. En quoi je sais bien que je m'éloigne de l'opinion de tous ceux qui en ont ci-devant écrit, mais ce n'est pas sans grande raison. Car ils tirent leur dénombrement de ce qu'ils distinguent en la partie sensitive de l'âme deux appétits, qu'ils nomment l'un *concupiscible*, l'autre *irascible*. Et pour ce que je ne connois en l'âme aucune distinction de parties, ainsi que j'ai dit ci-dessus, cela me semble ne signifier autre chose sinon qu'elle a deux facultés, l'une de désirer, l'autre de se fâcher; et à cause qu'elle a en même façon les facultés d'admirer, d'aimer, d'es-

pérer, de craindre, et ainsi de recevoir en soi chacune des autres passions, ou de faire les actions auxquelles ces passions la poussent, je ne vois pas pourquoi ils ont voulu les rapporter toutes à la concupiscence ou à la colère. Outre que leur dénombrement ne comprend point toutes les principales passions, comme je crois que fait celui-ci. Je parle seulement des principales, à cause qu'on en pourroit encore distinguer plusieurs autres plus particulières, et leur nombre est indéfini.

ART. 69. Qu'il n'y a que six passions primitives.

Mais le nombre de celles qui sont simples et primitives n'est pas fort grand. Car, en faisant une revue sur toutes celles que j'ai dénombrées, on peut aisément remarquer qu'il n'y en a que six qui soient telles; à savoir : l'admiration, l'amour, la haine, le désir, la joie et la tristesse; et que toutes les autres sont composées de quelques-unes de ces six, ou bien en sont des espèces. C'est pourquoi, afin que leur multitude n'embarrasse point les lecteurs, je traiterai ici séparément des six primitives; et par après je ferai voir en quelle façon toutes les autres en tirent leur origine.

ART. 70. De l'admiration; sa définition et sa cause.

L'admiration est une subite surprise de l'âme, qui fait qu'elle se porte à considérer avec attention les objets qui lui semblent rares et extraordinaires. Ainsi elle est causée premièrement par l'impression qu'on a dans le cerveau, qui représente l'objet comme rare et par conséquent digne d'être fort considéré; puis ensuite par le mouvement des esprits, qui sont disposés par cette impression à tendre avec grande force vers l'endroit du cerveau où elle est pour y fortifier et conserver; comme aussi ils sont disposés par elle à passer de là dans les muscles qui servent à retenir les organes des sens en la même situation qu'ils sont, afin qu'elle soit encore entretenue par eux, si c'est par eux qu'elle a été formée.

ART. 71. Qu'il n'arrive aucun changement dans le cœur ni dans le sang en cette passion.

Et cette passion a cela de particulier qu'on ne remarque point qu'elle soit accompagnée d'aucun changement qui arrive dans le cœur et dans le sang, ainsi que les autres passions. Dont la raison est que, n'ayant pas le bien ni le mal pour objet, mais seulement la connoissance de la chose qu'on admire, elle n'a point de rapport avec le cœur et le sang, desquels dépend tout le bien du corps, mais seulement avec le cerveau, où sont les organes des sens qui servent à cette connoissance.

ART. 72. En quoi consiste la force de l'admiration.

Ce qui n'empêche pas qu'elle n'ait beaucoup de force à cause de la surprise, c'est-à-dire de l'arrivement subit et inopinéde l'impression qui change le mouvement des esprits, laquelle surprise est propre et particulière à cette passion; en sorte que lorsquelle se rencontre en d'autres, comme elle a coutume de se rencontrer presque en toutes et de les augmenter, c'est que l'admiration est jointe avec elles. Et la force dépend de deux choses, à savoir, de la nouveauté, et de ce que le mouvement qu'elle cause a dès son commencement toute sa force. Car il est certain qu'un tel mouvement a plus d'effet que ceux qui, étant foibles d'abord et ne croissant que peu à peu, peuvent aisément être détournés. Il est certain aussi que les objets des sens qui sont nouveaux touchent le cerveau en certaines parties auxquelles il n'a point coutume d'être touché; et que ces parties étant plus tendres ou moins fermes que celles qu'une agitation fréquente a endurcies, cela augmente l'effet des mouvements qu'ils y excitent. Ce qu'on ne trouvera pas incroyable si l'on considère que c'est une pareille raison qui fait que les plantes de nos pieds étant accoutumées à un attouchement assez rude par la pesanteur du corps qu'elles portent, nous ne sentons que fort peu cet attouchement quand nous marchons; au lieu qu'un

autre beaucoup moindre et plus doux dont on les chatouille nous est presque insupportable, à cause qu'il ne nous est pas ordinaire.

ART. 73. Ce que c'est que l'étonnement.

Et cette surprise a tant de pouvoir pour faire que les esprits qui sont dans les cavités du cerveau y prennent leurs cours vers le lieu où est l'impression de l'objet qu'on admire, qu'elle les y pousse quelquefois tous, et fait qu'ils sont tellement occupés à conserver cette impression, qu'il n'y en a aucuns qui passent de là dans les muscles, ni même qui se détournent en aucune façon des premières traces qu'ils ont suivies dans le cerveau : ce qui fait que tout le corps demeure immobile comme une statue, et qu'on ne peut apercevoir de l'objet que la première face qui s'est présentée, ni par conséquent en acquérir une plus particulière connoissance. C'est cela qu'on appelle communément être étonné; et l'étonnement est un excès d'admiration qui ne peut jamais être que mauvais.

ART. 74. A quoi servent toutes les passions, et à quoi elles nuisent.

Or il est aisé à connoître, de ce qui a été dit ci-dessus, que l'utilité de toutes les passions ne consiste qu'en ce qu'elles fortifient et font durer en l'âme des pensées, lesquelles il est bon quelle conserve, et qui pourroient facilement, sans cela, en être effacées. Comme aussi tout le mal qu'elles peuvent causer consiste en ce qu'elles fortifient et conservent ces pensées plus qu'il n'est besoin, ou bien qu'elles en fortifient et conservent d'autres auxquelles il n'est pas bon de s'arrêter.

ART. 75 A quoi consiste particulièrement l'admiration.

Et on peut dire en particulier de l'admiration qu'elle est utile en ce quelle fait que nous apprenons et retenons en notre mémoire les choses que nous avons auparavant ignorées; car nous

n'admirons que ce qui nous paroît rare et extraordinaire ; et rien ne nous peut paroître tel que pour ce que nous l'avons ignoré, ou même aussi pour ce qu'il est différent des choses que nous avons sues; car c'est cette différence qui fait qu'on le nomme extraordinaire. Or, encore qu'une chose qui nous étoit inconnue se présente de nouveau à notre entendement ou à nos sens, nous ne la retenons point pour cela en notre mémoire, si ce n'est que l'idée que nous en avons soit fortifiée en notre cerveau par quelque passion, ou bien aussi par l'application de notre entendement, que notre volonté détermine à une attention et réflexion particulière. Et les autres passions peuvent servir pour faire qu'on remarque les choses qui paroissent bonnes ou mauvaises, mais nous n'avons que l'admiration pour celles qui paroissent seulement rares. Aussi voyons-nous que ceux qui n'ont aucune inclination naturelle à cette passion sont ordinairement fort ignorants.

Art. 76. En quoi elle peut nuire, et comment on peut suppléer à son défaut et corriger son excès.

Mais il arrive bien plus souvent qu'on admire trop, et qu'on s'étonne en apercevant des choses qui ne méritent que peu ou point d'être considérées, que non pas qu'on admire trop peu. Et cela peut entièrement ôter ou pervertir l'usage de la raison. C'est pourquoi, encore qu'il soit bon d'être né avec quelque inclination à cette passion, pour ce que cela nous dispose à l'acquisition des sciences, nous devons toutefois tâcher par après de nous en délivrer le plus qu'il est possible. Car il est aisé de suppléer à son défaut par une réflexion et attention particulière, à laquelle notre volonté peut toujours obliger notre entendement lorsque nous jugeons que la chose qui se présente en vaut la peine; mais il n'y a point d'autre remède pour s'empêcher d'admirer avec excès que d'acquérir la connoissance de plusieurs choses, et de s'exercer en la considération de toutes celles qui peuvent sembler les plus rares et les plus étranges.

ART. 77. Que ce ne sont ni les plus stupides ni les plus habiles qui sont le plus portés à l'admiration.

Au reste, encore qu'il n'y ait que ceux qui sont hébétés et stupides qui ne sont point portés de leur nature à l'admiration, ce n'est pas à dire que ceux qui ont le plus d'esprit y soient toujours le plus enclins; mais ce sont principalement ceux qui, bien qu'ils aient un sens commun assez bon, n'ont pas toutefois grande opinion de leur suffisance.

ART. 78. Que son excès peut passer en habitude lorsque l'on manque de le corriger.

Et bien que cette passion semble se diminuer par l'usage, à cause que plus on rencontre de choses rares qu'on admire, plus on s'accoutume à cesser de les admirer et à penser que toutes celles qui se peuvent présenter par après sont vulgaires, toutefois, lorsqu'elle est excessive et qu'elle fait qu'on arrête seulement son attention sur la première image des objets qui se sont présentés, sans en acquérir d'autre connoissance, elle laisse après soi une habitude qui dispose l'âme à s'arrêter en même façon sur tous les autres objets qui se présentent, pourvu qu'ils lui paroissent tant soit peu nouveaux. Et c'est ce qui fait durer la maladie de ceux qui sont aveuglément curieux, c'est-à-dire qui recherchent les raretés seulement pour les admirer et non point pour les connoître : car ils deviennent peu à peu si admiratifs, que des choses de nulle importance ne sont pas moins capables de les arrêter que celles dont la recherche est plus utile.

ART. 79. Les définitions de l'amour et de la haine.

L'amour est une émotion de l'âme causée par le mouvement des esprits, qui l'incite à se joindre de volonté aux objets qui paraissent lui être convenables. Et la haine est une émotion causée par les esprits, qui incite l'âme à vouloir être séparée

des objets qui se présentent à elle comme nuisibles. Je dis que ces émotions sont causées par les esprits, afin de distinguer l'amour et la haine, qui sont des passions et dépendent du corps, tant des jugements qui portent aussi l'âme à se joindre de volonté avec les choses qu'elle estime bonnes et à se séparer de celles qu'elle estime mauvaises, que des émotions que ces seuls jugements excitent en l'âme.

ART. 80. Ce que c'est que se joindre ou séparer de volonté.

Au reste, par le mot de volonté, je n'entends pas ici parler du désir, qui est une passion à part et se rapporte à l'avenir; mais du consentement par lequel on se considère dès à présent comme joint avec ce qu'on aime, en sorte qu'on imagine un tout duquel on pense être seulement une partie, et que la chose aimée en est une autre. Comme, au contraire, en la haine on se considère seul comme un tout entièrement séparé de la chose pour laquelle on a de l'aversion.

ART. 81. De la distinction qu'on a coutume de faire entre l'amour de concupiscence et de bienveillance.

Or, on distingue communément deux sortes d'amour, l'une desquelles est nommée amour de bienveillance, c'est-à-dire qui incite à vouloir du bien à ce qu'on aime; l'autre est nommée amour de concupiscence, c'est-à-dire qui fait désirer la chose qu'on aime. Mais il me semble que cette distinction regarde seulement les effets de l'amour, et non point son essence; car sitôt qu'on s'est joint de volonté à quelque objet, de quelque nature qu'il soit, on a pour lui de la bienveillance, c'est-à-dire on joint aussi à lui de volonté les choses qu'on croit lui être convenables : ce qui est un des principaux effets de l'amour. Et si on juge que ce soit un bien de le posséder ou d'être associé avec lui d'autre façon que de volonté, on le désire : ce qui est aussi l'un des plus ordinaires effets de l'amour.

Art. 82. Comment des passions fort différentes conviennent en ce qu'elles participent de l'amour.

Il n'est pas besoin aussi de distinguer autant d'espèces d'amour qu'il y a de divers objets qu'on peut aimer ; car, par exemple, encore que les passions qu'un ambitieux a pour la gloire, un avaricieux pour l'argent, un ivrogne pour le vin, un brutal pour une femme qu'il veut violer, un homme d'honneur pour son ami ou pour sa maîtresse, et un bon père pour ses enfants, soient bien différentes entre elles, toutefois en ce qu'elles participent de l'amour elles sont semblables. Mais les quatre premiers n'ont de l'amour que pour la possession des objets auxquels se rapporte leur passion, et n'en ont point pour les objets mêmes, pour lesquels ils ont seulement du désir mêlé avec d'autres passions particulières, au lieu que l'amour qu'un bon père a pour ses enfants est si pur qu'il ne désire rien avoir d'eux, et ne veut point les posséder autrement qu'il fait, ni être joint à eux plus étroitement qu'il est déjà; mais, les considérant comme d'autres soi-même, il recherche leur bien comme le sien propre, ou même avec plus de soin, pour ce que, se représentant que lui et eux font un tout dont il n'est pas la meilleure partie, il préfère souvent leurs intérêts aux siens et ne craint pas de se perdre pour les sauver. L'affection que les gens d'honneur ont pour leurs amis est de cette nature, bien qu'elle soit rarement si parfaite; et celle qu'ils ont pour leur maîtresse en participe beaucoup, mais elle participe aussi un peu de l'autre.

Art. 83. De la différence qui est en la simple affection, l'amitié et la dévotion.

On peut, ce me semble, avec meilleure raison, distinguer l'amour par l'estime qu'on fait de ce qu'on aime, à comparaison de soi-même; car lorsqu'on estime l'objet de son amour moins que soi, on n'a pour lui qu'une simple affection ; lorsqu'on l'estime à l'égal de soi, cela se nomme amitié; et lorsqu'on l'estime davantage, la passion qu'on a peut être nommée dévotion. Ainsi on peut avoir de l'affection pour une fleur, pour un oiseau,

pour un cheval; mais, à moins que d'avoir l'esprit fort déréglé, on ne peut avoir de l'amitié que pour des hommes. Et ils sont tellement l'objet de cette passion, qu'il n'y a point d'homme si imparfait qu'on ne puisse avoir pour lui une amitié très-parfaite lorsqu'on en est aimé et qu'on a l'âme véritablement noble et généreuse, suivant ce qui sera expliqué ci-après en l'article 144 et 146. Pour ce qui est de la dévotion, son principal objet est sans doute la souveraine Divinité, à laquelle on ne sauroit manquer d'être dévot lorsqu'on la connoît comme il faut; mais on peut aussi avoir de la dévotion pour son prince, pour son pays, pour sa ville, et même pour un homme particulier, lorsqu'on l'estime beaucoup plus que soi. Or la différence qui est entre ces trois sortes d'amour paroît principalement par leurs effets; car, d'autant qu'en toutes on se considère comme joint et uni à la chose aimée, on est toujours prêt d'abandonner la moindre partie du tout qu'on compose avec elle pour conserver l'autre; ce qui fait qu'en la simple affection l'on se préfère toujours à ce qu'on aime, et qu'au contraire en la dévotion l'on préfère tellement la chose aimée à soi-même qu'on ne craint pas de mourir pour la conserver. De quoi on a vu souvent des exemples en ceux qui se sont exposés à une mort certaine pour la défense de leur prince ou de leur ville, et même aussi quelquefois pour des personnes particulières auxquelles ils s'étaient dévoués.

ART. 84. Qu'il n'y a pas tant d'espèces de haine que d'amour.

Au reste, encore que la haine soit directement opposée à l'amour, on ne la distingue pas toutefois en autant d'espèces, à cause qu'on ne remarque pas tant la différence qui est entre les maux desquels on est séparé de volonté qu'on fait celle qui est entre les biens auxquels on est joint.

ART. 85. De l'agrément et de l'horreur.

Et je ne trouve qu'une seule distinction considérable qui soit pareille en l'une et en l'autre. Elle consiste en ce que les objets

tant de l'amour que de la haine peuvent être représentés à l'âme par les sens extérieurs, ou bien par les intérieurs et par sa propre raison; car nous appelons communément bien ou mal ce que nos sens intérieurs ou notre raison nous font juger convenable ou contraire à notre nature; mais nous appelons beau ou laid ce qui nous est ainsi représenté par nos sens extérieurs, principalement par celui de la vue, lequel seul est plus considéré que tous les autres; d'où naissent deux espèces d'amour, à savoir, celle qu'on a pour les choses bonnes, et celle qu'on a pour les belles, à laquelle on peut donner le nom d'agrément, afin de ne la pas confondre avec l'autre, ni aussi avec le désir, auquel on attribue souvent le nom d'amour; et de là naissent en même façon deux espèces de haine, l'une desquelles se rapporte aux choses mauvaises, l'autre à celles qui sont laides; et cette dernière peut être appelée horreur ou aversion, afin de la distinguer. Mais ce qu'il y a ici de plus remarquable, c'est que ces passions d'agrément et d'horreur ont coutume d'être plus violentes que les autres espèces d'amour ou de haine, à cause que ce qui vient à l'âme par les sens la touche plus fort que ce qui lui est représenté par sa raison, et que toutefois elles ont ordinairement moins de vérité; en sorte que de toutes les passions, ce sont celles-ci qui trompent le plus, et dont on doit le plus soigneusement se garder.

ART. 86. La définition du désir.

La passion du désir est une agitation de l'âme causée par les esprits qui la disposent à vouloir pour l'avenir les choses qu'elle se représente lui être convenables. Ainsi on ne désire pas seulement la présence du bien absent, mais aussi la conservation du présent, et de plus l'absence du mal, tant de celui qu'on a déjà que de celui qu'on croit pouvoir recevoir au temps à venir.

ART. 87. Que c'est une passion qui n'a point de contraire.

Je sais bien que communément dans l'école on oppose la pas-

sion qui tend à la recherche du bien, laquelle seule on nomme désir, à celle qui tend à la fuite du mal, laquelle on nomme aversion. Mais, d'autant qu'il n'y a aucun bien dont la privation ne soit un mal, ni aucun mal considéré comme une chose positive dont la privation ne soit un bien, et qu'en recherchant, par exemple, les richesses, on fuit nécessairement la pauvreté, en fuyant les maladies on recherche la santé, et ainsi des autres, il me semble que c'est toujours un même mouvement qui porte à la recherche du bien, et ensemble à la fuite du mal qui lui est contraire. J'y remarque seulement cette différence, que le désir qu'on a lorsqu'on tend vers quelque bien est accompagné d'amour et ensuite d'espérance et de joie; au lieu que le même désir, lorsqu'on tend à s'éloigner du mal contraire à ce bien, est accompagné de haine, de crainte et de tristesse; ce qui est cause qu'on le juge contraire à soi-même. Mais si on veut le considérer lorsqu'il se rapporte également en même temps à quelque bien pour le rechercher, et au mal opposé pour l'éviter, on peut voir très-évidemment que ce n'est qu'une seule passion qui fait l'un et l'autre.

ART. 88. Quelles sont ses diverses espèces.

Il y auroit plus de raison de distinguer le désir en autant de diverses espèces qu'il y a de divers objets qu'on recherche; car, par exemple, la curiosité, qui n'est autre chose qu'un désir de connoître, diffère beaucoup du désir de gloire, et celui-ci du désir de vengeance, et ainsi des autres. Mais il suffit ici de savoir qu'il y en a autant que d'espèces d'amour ou de haine, et que les plus considérables et les plus forts sont ceux qui naissent de l'agrément et de l'horreur.

ART. 89. Quel est le désir qui naît de l'horreur.

Or, encore que ce ne soit qu'un même désir qui tend à la recherche d'un bien et à la fuite du mal qui lui est contraire, ainsi qu'il a été dit, le désir qui naît de l'agrément ne laisse pas

d'être fort différent de celui qui naît de l'horreur; car cet agrément et cette horreur, qui véritablement sont contraires, ne sont pas le bien et le mal qui servent d'objets à ces désirs, mais seulement deux émotions de l'âme qui la disposent à rechercher deux choses fort différentes; à savoir : l'horreur est instituée de la nature pour représenter à l'âme une mort subite et inopinée, en sorte que, bien que ce ne soit quelquefois que l'attouchement d'un vermisseau, ou le bruit d'une feuille tremblante, ou son ombre, qui fait avoir de l'horreur, on sent d'abord autant d'émotion que si un péril de mort très-évident s'offroit aux sens, ce qui fait subitement naître l'agitation qui porte l'âme à employer toutes ses forces pour éviter un mal si présent; et c'est cette espèce de désir qu'on appelle communément la fuite et l'aversion.

ART. 90. Quel est celui qui naît de l'agrément.

Au contraire, l'agrément est particulièrement institué de la nature pour représenter la jouissance de ce qui agrée comme le plus grand de tous les biens qui appartiennent à l'homme, ce qui fait qu'on désire très-ardemment cette jouissance. Il est vrai qu'il y a diverses sortes d'agréments, et que les désirs qui en naissent ne sont pas tous également puissants; car, par exemple, la beauté des fleurs nous incite seulement à les regarder, et celle des fruits à les manger. Mais le principal est celui qui vient des perfections qu'on imagine en une personne qu'on pense pouvoir devenir un autre soi-même; car, avec la différence du sexe, que la nature a mise dans les hommes ainsi que dans les animaux sans raison, elle a mis aussi certaines impressions dans le cerveau qui font qu'en certain âge et en certain temps on se considère comme défectueux et comme si on n'était que la moitié d'un tout dont une personne de l'autre sexe doit être l'autre moitié, en sorte que l'acquisition de cette moitié est confusément représentée par la nature comme le plus grand de tous les biens imaginables. Et encore qu'on voie plu-

sieurs personnes de cet autre sexe, on n'en souhaite pas pour cela plusieurs en même temps, d'autant que la nature ne fait point imaginer qu'on ait besoin de plus d'une moitié. Mais lorsqu'on remarque quelque chose en une qui agrée davantage que ce qu'on remarque au même temps dans les autres, cela détermine l'âme à sentir pour celle-là seule toute l'inclination que la nature lui donne à rechercher le bien qu'elle lui représente comme le plus grand qu'on puisse posséder; et cette inclination ou ce désir qui naît ainsi de l'agrément est appelé du nom d'amour plus ordinairement que la passion d'amour qui a ci-dessus été décrite. Aussi a-t-il de plus étranges effets, et c'est lui qui sert de principale matière aux faiseurs de romans et aux poëtes.

ART. 91. La définition de la joie.

La joie est une agréable émotion de l'âme, en laquelle consiste la jouissance qu'elle a du bien que les impressions du cerveau lui représentent comme sien. Je dis que c'est en cette émotion que consiste la jouissance du bien; car en effet l'âme ne reçoit aucun autre fruit de tous les biens qu'elle possède; et pendant qu'elle n'en a aucune joie, on peut dire qu'elle n'en jouit pas plus que si elle ne les possédoit point. J'ajoute aussi que c'est du bien que les impressions du cerveau lui représentent comme sien, afin de ne pas confondre cette joie, qui est une passion, avec la joie purement intellectuelle, qui vient en l'âme par la seule action de l'âme, et qu'on peut dire être une agréable émotion excitée en elle-même, en laquelle consiste la jouissance qu'elle a du bien que son entendement lui représente comme sien. Il est vrai que pendant que l'âme est jointe au corps cette joie intellectuelle ne peut guère manquer d'être accompagnée de celle qui est une passion; car sitôt que notre entendement s'aperçoit que nous possédons quelque bien, encore que ce bien puisse être si différent de tout ce qui appartient au corps qu'il ne soit point du tout imaginable, l'imagination ne laisse pas de faire incontinent quelque impression dans le cerveau, de

laquelle suit le mouvement des esprits qui excite la passion de la joie.

ART. 92. La définition de la tristesse.

La tristesse est une langueur désagréable en laquelle consiste l'incommodité que l'âme reçoit du mal, ou du défaut que les impressions du cerveau lui représentent comme lui appartenant. Et il y a aussi une tristesse intellectuelle qui n'est pas la passion, mais qui ne manque guère d'en être accompagnée.

ART. 93. Quelles sont les causes de ces deux passions.

Or, lorsque la joie ou la tristesse intellectuelle excite ainsi celle qui est une passion, leur cause est assez évidente; et on voit de leurs définitions que la joie vient de l'opinion qu'on a de posséder quelque bien, et la tristesse, de l'opinion qu'on a d'avoir quelque mal ou quelque défaut. Mais il arrive souvent qu'on se sent triste ou joyeux sans qu'on puisse ainsi distinctement remarquer le bien ou le mal qui en sont les causes, à savoir, lorsque ce bien ou ce mal font leurs impressions dans le cerveau sans l'entremise de l'âme, quelquefois à cause qu'ils n'appartiennent qu'au corps, et quelquefois aussi, encore qu'ils appartiennent à l'âme, à cause qu'elle ne les considère pas comme bien et mal, mais sous quelque autre forme dont l'impression est jointe avec celle du bien et du mal dans le cerveau.

ART. 94. Comment ces passions sont excitées par des biens et des maux qui ne regardent que le corps, et en quoi consistent le chatouillement et la douleur.

Ainsi lorsqu'on est en pleine santé et que le temps est plus serein que de coutume, on sent en soi une gaieté qui ne vient d'aucune fonction de l'entendement, mais seulement des impressions que le mouvement des esprits fait dans le cerveau; et l'on se sent triste en même façon que lorsque le corps est indisposé, encore qu'on ne sache point qu'il le soit. Ainsi le chatouille-

ment des sens est suivi de si près par la joie, et la douleur par la tristesse, que la plupart des hommes ne les distinguent point. Toutefois ils diffèrent si fort qu'on peut quelquefois souffrir des douleurs avec joie, et recevoir des chatouillements qui déplaisent. Mais la cause qui fait que pour l'ordinaire la joie suit du chatouillement est que tout ce qu'on nomme chatouillement ou sentiment agréable consiste en ce que les objets des sens excitent quelque mouvement dans les nerfs qui seroit capable de leur nuire s'ils n'avoient pas assez de force pour lui résister ou que le corps ne fût pas bien disposé; ce qui fait une impression dans le cerveau, laquelle étant instituée de nature pour témoigner cette bonne disposition et cette force, la représente à l'âme comme un bien qui lui appartient, en tant qu'elle est unie avec le corps, et ainsi excite en elle la joie. C'est presque la même raison qui fait qu'on prend naturellement plaisir à se sentir émouvoir à toutes sortes de passions, même à la tristesse et à la haine, lorsque ces passions ne sont causées que par les aventures étranges qu'on voit représenter sur un théâtre, ou par d'autres pareils sujets, qui, ne pouvant nous nuire en aucune façon, semblent chatouiller notre âme en la touchant. Et la cause qui fait que la douleur produit ordinairement la tristesse est que le sentiment qu'on nomme douleur vient toujours de quelque action si violente qu'elle offense les nerfs; en sorte qu'étant institué de la nature pour signifier à l'âme le dommage que reçoit le corps par cette action, et sa foiblesse en ce qu'il ne lui a pu résister, il lui représente l'un et l'autre comme des maux qui lui sont toujours désagréables, excepté lorsqu'ils causent quelques biens qu'elle estime plus qu'eux.

Art. 95. Comment elles peuvent aussi être excitées par des biens et des maux que l'âme ne remarque point, encore qu'ils lui appartiennent, comme sont le plaisir qu'on prend à se hasarder ou à se souvenir du mal passé.

Ainsi le plaisir que prennent souvent les jeunes gens à entreprendre des choses difficiles et à s'exposer à de grands périls, encore même qu'ils n'en espèrent aucun profit ni aucune gloire,

vient en eux de ce que la pensée qu'ils ont que ce qu'ils entreprennent est difficile fait une impression dans leur cerveau qui, étant jointe avec celle qu'ils pourroient former s'ils pensoient que c'est un bien de se sentir assez courageux, assez heureux, assez adroit ou assez fort pour oser se hasarder à tel point, est cause qu'ils y prennent plaisir, et le contentement qu'ont les vieillards lorsqu'ils se souviennent des maux qu'ils ont soufferts vient de ce qu'ils se représentent que c'est un bien d'avoir pu nonobstant cela subsister.

Art. 96. Quels sont les mouvements du sang et des esprits qui causent les cinq passions précédentes.

Les cinq passions que j'ai ici commencé à expliquer sont tellement jointes ou opposées les unes aux autres, qu'il est plus aisé de les considérer toutes ensemble que de traiter séparément de chacune, ainsi qu'il a été traité de l'admiration ; et leur cause n'est pas comme la sienne dans le cerveau seul, mais aussi dans le cœur, dans la rate, dans le foie et dans toutes les autres parties du corps, en tant qu'elles servent à la production du sang et ensuite des esprits : car, encore que toutes les veines conduisent le sang qu'elles contiennent vers le cœur, il arrive néanmoins quelquefois que celui de quelques-unes y est poussé avec plus de force que celui des autres ; il arrive aussi que les ouvertures par où il entre dans le cœur, ou bien celles par où il en sort, sont plus élargies ou plus resserrées une fois que l'autre.

Art. 97. Les principales expériences qui servent à connoître ces mouvements en l'amour.

Or, en considérant les diverses altérations que l'expérience fait voir de notre corps pendant que notre âme est agitée de diverses passions, je remarque en l'amour, quand elle est seule, c'est-à-dire quand elle n'est accompagnée d'aucune forte joie, ou désir, ou tristesse, que le battement du pouls est égal et

beaucoup plus grand et plus fort que de coutume ; qu'on sent une douce chaleur dans la poitrine, et que la digestion des viandes se fait fort promptement dans l'estomac, en sorte que cette passion est utile pour la santé.

ART. 98. En la haine.

Je remarque, au contraire, en la haine, que le pouls est inégal et plus petit, et souvent plus vite ; qu'on sent des froideurs entremêlées de je ne sais quelle chaleur âpre et piquante dans la poitrine ; que l'estomac cesse de faire son office et est enclin à vomir et rejeter les viandes qu'on a mangées, ou du moins à les corrompre et convertir en mauvaises humeurs.

ART. 99. En la joie.

En la joie, que le pouls est égal et plus vite qu'à l'ordinaire, mais qu'il n'est pas si fort ou si grand qu'en l'amour ; et qu'on sent une chaleur agréable qui n'est pas seulement en la poitrine, mais qui se répand aussi en toutes les parties extérieures du corps avec le sang qu'on y voit venir en abondance ; et que cependant on perd quelquefois l'appétit, à cause que la digestion se fait moins que de coutume.

ART. 100. En la tristesse.

En la tristesse, que le pouls est foible et lent, et qu'on sent comme des liens autour du cœur, qui le serrent, et des glaçons qui le gèlent et communiquent leur froideur au reste du corps ; et que cependant on ne laisse pas d'avoir quelquefois bon appétit et de sentir que l'estomac ne manque point à faire son devoir, pourvu qu'il n'y ait point de haine mêlée avec la tristesse.

ART. 101. Au désir.

Enfin je remarque cela de particulier dans le désir, qu'il agite le cœur plus violemment qu'aucune des autres passions, et four-

nit au cerveau plus d'esprits, lesquels, passant de là dans les muscles, rendent tous les sens plus aigus et toutes les parties du corps plus mobiles.

ART. 102. Le mouvement du sang et des esprits en l'amour.

Ces observations, et plusieurs autres qui seraient trop longues à écrire, m'ont donné sujet de juger que, lorsque l'entendement se représente quelque objet d'amour, l'impression que cette pensée fait dans le cerveau conduit les esprits animaux, par les nerfs de la sixième paire, vers les muscles qui sont autour des intestins et de l'estomac, en la façon qui est requise pour faire que le suc des viandes, qui se convertit en nouveau sang, passe promptement vers le cœur sans s'arrêter dans le foie, et qu'y étant poussé avec plus de force que celui qui est dans les autres parties du corps, il y entre en plus grande abondance et y excite une chaleur plus forte, à cause qu'il est plus grossier que celui qui a déjà été raréfié plusieurs fois en passant et repassant par le cœur; ce qui fait qu'il envoie aussi des esprits vers le cerveau, dont les parties sont plus grosses et plus agitées qu'à l'ordinaire; et ces esprits, fortifiant l'impression que la première pensée de l'objet aimable y a faite, obligent l'âme à s'arrêter sur cette pensée; et c'est en cela que consiste la passion d'amour.

ART. 103. En la haine.

Au contraire, en la haine, la première pensée de l'objet qui donne de l'aversion conduit tellement les esprits qui sont dans le cerveau vers les muscles de l'estomac et des intestins, qu'ils empêchent que le suc des viandes ne se mêle avec le sang en resserrant toutes les ouvertures par où il a coutume d'y couler; et elle les conduit aussi tellement vers les petits nerfs de la rate et de la partie inférieure du foie, où est le réceptacle de la bile, que les parties du sang qui ont coutume d'être rejetées vers ces endroits-là en sortent et coulent avec celui qui est dans les ra-

meaux de la veine cave vers le cœur; ce qui cause beaucoup d'inégalités en sa chaleur, d'autant que le sang qui vient de la rate ne s'échauffe et se raréfie qu'à peine, et qu'au contraire, celui qui vient de la partie inférieure du foie, où est toujours le fiel, s'embrase et se dilate fort promptement; ensuite de quoi les esprits qui vont au cerveau ont aussi des parties fort inégales et des mouvements fort extraordinaires; d'où vient qu'ils y fortifient les idées de haine qui s'y trouvent déjà imprimées, et disposent l'âme à des pensées qui sont pleines d'aigreur et d'amertume.

Art. 104. En la joie.

En la joie ce ne sont pas tant les nerfs de la rate, du foie, de l'estomac ou des intestins qui agissent, que ceux qui sont en tout le reste du corps, et particulièrement celui qui est autour des orifices du cœur, lequel, ouvrant et élargissant ces orifices, donne moyen au sang que les autres nerfs chassent des veines vers le cœur d'y entrer et d'en sortir en plus grande quantité que de coutume; et pour ce que le sang qui entre alors dans le cœur y a déjà passé et repassé plusieurs fois, étant venu des artères dans les veines, il se dilate fort aisément et produit des esprits dont les parties, étant fort égales et subtiles sont propres à former et fortifier les impressions du cerveau qui donnent à l'âme des pensées gaies et tranquilles.

Art. 105. En la tristesse.

Au contraire, en la tristesse les ouvertures du cœur sont fort rétrécies par le petit nerf qui les environne, et le sang des veines n'est aucunement agité, ce qui fait qu'il en va fort peu vers le cœur; et cependant les passages par où le suc des viandes coule de l'estomac et des instestins vers le foie demeurent ouverts, ce qui fait que l'appétit ne diminue point, excepté lorsque la haine, laquelle est souvent jointe à la tristesse, les ferme.

Art. 106. Au désir.

Enfin la passion du désir a cela de propre, que la volonté qu'on a d'obtenir quelque bien ou de fuir quelque mal envoie promptement les esprits du cerveau vers toutes les parties du corps qui peuvent servir aux actions requises pour cet effet, et particulièrement vers le cœur et les parties qui lui fournissent le plus de sang, afin qu'en recevant plus grande abondance que de coutume, il envoie plus grande quantité d'esprit vers le cerveau, tant pour y entretenir et fortifier l'idée de cette volonté que pour passer de là dans tous les organes des sens et tous les muscles qui peuvent être employés pour obtenir ce qu'on désire.

Art. 107. Quelle est la cause de ses mouvements en l'amour.

Et je déduis les raisons de tout ceci de ce qui a été dit ci-dessus, qu'il y a telle liaison entre notre âme et notre corps, que lorsque nous avons une fois joint quelque action corporelle avec quelque pensée, l'une des deux ne se présente point à nous par après que l'autre ne s'y présente aussi : comme on voit en ceux qui ont pris avec grande aversion quelque breuvage étant malades, qu'ils ne peuvent rien boire ou manger par après qui en approche du goût, sans avoir derechef la même aversion ; et pareillement qu'ils ne peuvent penser à l'aversion qu'on a des médecines, que le même goût ne leur revienne en la pensée. Car il me semble que les premières passions que notre âme a eues lorsqu'elle a commencé d'être jointe à notre corps ont dû être que quelquefois le sang, ou autre suc qui entroit dans le cœur, étoit un aliment plus convenable que l'ordinaire pour y entretenir la chaleur, qui est le principe de la vie ; ce qui étoit cause que l'âme joignoit à soi de volonté cet aliment, c'est-à-dire l'aimoit, et en même temps les esprits couloient du cerveau vers les muscles, qui pouvoient presser ou agiter les parties d'où il étoit venu vers le cœur, pour faire qu'elles lui en

envoyassent d'avantage; et ces parties étoient l'estomac et les intestins, dont l'agitation augmente l'appétit, ou bien aussi le foie et le poumon, que les muscles du diaphragme peuvent presser : c'est pourquoi ce même mouvement des esprits a toujours accompagné depuis la passion d'amour.

ART. 108. En la haine.

Quelquefois, au contraire, il venoit quelque suc étranger vers le cœur, qui n'étoit pas propre à entretenir la chaleur, ou même qui la pouvoit éteindre; ce qui étoit cause que les esprits qui montoient du cœur au cerveau excitoient en l'âme la passion de la haine; et en même temps aussi ces esprits alloient du cerveau vers les nerfs qui pouvoient pousser du sang de la rate et des petites veines du foie vers le cœur, pour empêcher ce suc nuisible d'y entrer, et de plus vers ceux qui pouvoient repousser ce même suc vers les intestins et vers l'estomac, ou aussi quelquefois obliger l'estomac à le vomir : d'où vient que ces mêmes mouvements ont coutume d'accompagner la passion de la haine. Et on peut voir à l'œil qu'il y a dans le foie quantité de veines ou conduits assez larges par où le suc des viandes peut passer de la veine porte en la veine cave, et de là au cœur, sans s'arrêter aucunement au foie; mais il y en a aussi une infinité d'autres plus petites où il peut s'arrêter, et qui contiennent toujours du sang de réserve, ainsi que fait aussi la rate; lequel sang, étant plus grossier que celui qui est dans les autres parties du corps, peut mieux servir d'aliment au feu qui est dans le cœur quand l'estomac et les intestins manquent de lui en fournir.

ART. 109. En la joie.

Il est aussi quelquefois arrivé au commencement de notre vie que le sang contenu dans les veines étoit un aliment assez convenable pour entretenir la chaleur du cœur, et qu'elles en contenoient en telle quantité qu'il n'avoit pas besoin de tirer aucune nourriture d'ailleurs; ce qui a excité en l'âme la passion

de la joie, et a fait en même temps que les orifices du cœur se sont plus ouverts que de coutume, et que les esprits coulant abondamment du cerveau, non-seulement dans les nerfs qui servent à ouvrir ces orifices, mais aussi généralement en tous les autres qui poussent le sang des veines vers le cœur, empêchent qu'il n'y en vienne de nouveau du foie, de la rate, des intestins et de l'estomac : c'est pourquoi ces mêmes mouvements accompagnent la joie.

Art. 110. En la tristesse.

Quelquefois, au contraire, il est arrivé que le corps a eu faute de nourriture, et c'est ce qui doit faire sentir à l'âme sa première tristesse, au moins qui n'a point été jointe à la haine. Cela même a fait aussi que les orifices du cœur se sont étrécis, à cause qu'ils ne reçoivent que peu de sang, et qu'une assez notable partie de sang est venue de la rate, à cause qu'elle est comme le dernier réservoir qui sert à en fournir au cœur lorsqu'il ne lui en vient pas assez d'ailleurs : c'est pourquoi les mouvements des esprits et des nerfs qui servent à étrécir ainsi les orifices du cœur et à y conduire du sang de la rate accompagnent toujours la tristesse.

Art. 111. Au désir.

Enfin, tous les premiers désirs que l'âme peut avoir eus lorsqu'elle était nouvellement jointe au corps ont été de recevoir les choses qui lui étoient convenables, et de repousser celles qui lui étoient nuisibles; et ç'a été pour ces mêmes effets que les esprits ont commencé dès lors à mouvoir tous les muscles et tous les organes des sens en toutes les façons qu'ils les peuvent mouvoir; ce qui est cause que maintenant, lorsque l'âme désire quelque chose, tout le corps devient plus agile et plus disposé à se mouvoir qu'il n'a coutume d'être sans cela. Et lorsqu'il arrive d'ailleurs que le corps est ainsi disposé, cela rend les désirs de l'âme plus forts et plus ardents.

ART. 112. Quels sont les signes extérieurs de ces passions.

Ce que j'ai mis ici fait assez entendre la cause des différences du pouls et de toutes les autres propriétés que j'ai ci-dessus attribuées à ces passions, sans qu'il soit besoin que je m'arrête à les expliquer davantage. Mais, pour ce que j'ai seulement remarqué en chacune ce qui s'y peut observer lorsqu'elle est seule, et qui sert à connoître les mouvements du sang et des esprits qui les produisent, il me reste encore à traiter de plusieurs signes extérieurs qui ont coutume de les accompagner, et qui se remarquent bien mieux lorsqu'elles sont mêlées plusieurs ensemble, ainsi qu'elles ont coutume d'être, que lorsqu'elles sont séparées. Les principaux de ces signes sont les actions des yeux et du visage, les changements de couleur, les tremblements, la langueur, la pâmoison, les ris, les larmes, les gémissements et les soupirs.

ART. 113. Des actions des yeux et du visage.

Il n'y a aucune passion que quelque particulière action des yeux ne déclare : et cela est si manifeste en quelques-unes, que même les valets les plus stupides peuvent remarquer à l'œil de leur maître s'il est fâché contre eux ou s'il ne l'est pas. Mais encore qu'on aperçoive aisément ces actions des yeux et qu'on sache ce qu'elles signifient, il n'est pas aisé pour cela de les décrire, à cause que chacune est composée de plusieurs changements qui arrivent au mouvement et en la figure de l'œil, lesquelles sont si particulières et si petites, que chacune d'elles ne peut être aperçue séparément, bien que ce qui résulte de leur conjonction soit fort aisé à remarquer. On peut dire quasi le même des actions du visage qui accompagnent aussi les passions; car, bien qu'elles soient plus grandes que celles des yeux, il est toutefois malaisé de les distinguer, et elles sont si peu différentes, qu'il y a des hommes qui font presque la même mine lorsqu'ils pleurent que les autres lorsqu'ils rient. Il est

vrai qu'il y en a quelques-unes qui sont assez remarquables, comme sont les rides du front en la colère, et certains mouvements du nez et des lèvres en l'indignation et en la moquerie; mais elles ne semblent pas tant être naturelles que volontaires. Et généralement toutes les actions, tant du visage que des yeux, peuvent être changées par l'âme lorsque, voulant cacher sa passion, elle en imagine fortement une contraire; en sorte qu'on s'en peut aussi bien servir à dissimuler ses passions qu'à les déclarer.

ART. 114. Des changements de couleur.

On ne peut pas si facilement s'empêcher de rougir ou de pâlir lorsque quelque passion y dispose, pour ce que ces changements ne dépendent pas des nerfs et des muscles, ainsi que les précédents, et qu'ils viennent plus immédiatement du cœur, lequel on peut nommer la source des passions, en tant qu'il prépare le sang et les esprits à les produire. Or il est certain que la couleur du visage ne vient que du sang, lequel, coulant continuellement du cœur par les artères en toutes les veines, et de toutes les veines dans le cœur, colore plus ou moins le visage, selon qu'il remplit plus ou moins les petites veines qui sont vers sa superficie.

ART. 115. Comment la joie fait rougir.

Ainsi la joie rend la couleur plus vive et plus vermeille, pour ce qu'en ouvrant les écluses du cœur elle fait que le sang coule plus vite en toutes les veines, et que, devenant plus chaud et plus subtil, il enfle médiocrement toutes les parties du visage, ce qui en rend l'air plus riant et plus gai.

ART. 116. Comment la tristesse fait pâlir.

La tristesse, au contraire, en étrécissant les orifices du cœur, fait que le sang coule plus lentement dans les veines, et que, devenant plus froid etplus épais, il a besoin d'y occuper moins de place; en sorte que, se retirant dans les plus larges, qui sont

les plus proches du cœur, il quitte les plus éloignées, dont les plus apparentes étant celles du visage, cela le fait paroître pâle et décharné, principalement lorsque la tristesse est grande ou qu'elle survient promptement, comme on voit en l'épouvante, dont la suprise augmente l'action qui serre le cœur.

ART. 117. Comment on rougit souvent étant triste.

Mais il arrive souvent qu'on ne pâlit point étant triste, et qu'au contraire on devient rouge ; ce qui doit être attribué aux autres passions qui se joignent à la tristesse, à savoir, ou au désir, et quelquefois aussi à la haine. Ces passions échauffant ou agitant le sang qui vient du foie, des intestins et des autres parties intérieures, le poussent vers le cœur, et de là, par la grande artère, vers les veines du visage, sans que la tristesse qui serre de part et d'autre les orifices du cœur le puisse empêcher, excepté lorsqu'elle est fort excessive. Mais, encore qu'elle ne soit que médiocre, elle empêche aisément que le sang ainsi venu dans les veines du visage ne descende vers le cœur pendant que l'amour, le désir ou la haine y en poussent d'autres des parties intérieures ; c'est pourquoi ce sang étant arrêté autour de la face, il la rend rouge, et même plus rouge que pendant la joie, à cause que la couleur du sang paroît d'autant mieux qu'il coule moins vite, et aussi à cause qu'il s'en peut ainsi assembler davantage dans les veines de la face que lorsque les orifices du cœur sont plus ouverts. Ceci paroît principalement en la honte, laquelle est composée de l'amour de soi-même et d'un désir pressant d'éviter l'infamie présente, ce qui fait venir le sang des parties intérieures vers le cœur, puis de là par les artères vers la face, et avec cela d'une médiocre tristesse qui empêche ce sang de retourner vers le cœur. Le même paroît aussi ordinairement lorsqu'on pleure ; car, comme je dirai ci-après, c'est l'amour joint à la tristesse qui cause la plupart des larmes ; et le même paroît en la colère, ou souvent un prompt désir de vengeance est mêlé avec l'amour, la haine et la tristesse.

ART. 118. Des tremblements.

Les tremblements ont deux diverses causes : l'une est qu'il vient quelquefois trop peu d'esprit du cerveau dans les nerfs, et l'autre qu'il y en vient quelquefois trop pour pouvoir fermer bien justement les petits passages des muscles qui, suivant ce qui a été dit en l'article 11, doivent être fermés pour déterminer les mouvements des membres. La première cause paroît en la tristesse et en la peur, comme aussi lorsqu'on tremble de froid, car ces passions peuvent, aussi bien que la froideur de l'air, tellement épaissir le sang, qu'il ne fournisse pas assez d'esprits au cerveau pour en envoyer dans les nerfs. L'autre cause paroît souvent en ceux qui désirent ardemment quelque chose, et en ceux qui sont fort émus de colère, comme aussi en ceux qui sont ivres : car ces deux passions, aussi bien que le vin, font aller quelquefois tant d'esprits dans le cerveau qu'ils ne peuvent pas être réglément conduits de là dans les muscles.

ART. 119. De la langueur.

La langueur est une disposition à se relâcher et être sans mouvement, qui est sentie en tous les membres ; elle vient, ainsi que le tremblement, de ce qu'il ne va pas assez d'esprits dans les nerfs, mais d'une façon différente : car la cause du tremblemement est qu'il n'y en a pas assez dans le cerveau pour obéir aux déterminations de la glande lorsqu'elle les pousse vers quelque muscle, au lieu que la langueur vient de ce que la glande ne les détermine point à aller vers aucuns muscles plutôt que vers d'autres.

ART. 120. Comment elle est causée par l'amour et par le désir.

Et la passion qui cause le plus ordinairement cet effet est l'amour, jointe au désir d'une chose dont l'acquisition n'est pas imaginée comme possible pour le temps présent ; car l'amour

occupe tellement l'âme à considérer l'objet aimé, qu'elle emploie tous les esprits qui sont dans le cerveau à lui en représenter l'image, et arrête tous les mouvements de la glande qui ne servent point à cet effet. Et il faut remarquer, touchant le désir, que la propriété que je lui ai attribuée de rendre le corps plus mobile ne lui convient que lorsqu'on imagine l'objet désiré être tel qu'on peut dès ce temps-là faire quelque chose qui serve à l'acquérir ; car si, au contraire, on imagine qu'il est impossible pour lors de rien faire qui y soit utile, toute l'agitation du désir demeure dans le cerveau, sans passer aucunement dans les nerfs, et étant entièrement employée à y fortifier l'idée de l'objet désiré, elle laisse le reste du corps languissant.

ART. 121. Qu'elle peut aussi être causée par d'autres passions.

Il est vrai que la haine, la tristesse et même la joie peuvent causer aussi quelque langueur lorsqu'elles sont fort violentes, à cause qu'elles occupent entièrement l'âme à considérer leur objet, principalement lorsque le désir d'une chose à l'acquisition de laquelle on ne peut rien contribuer au temps présent est joint avec elle. Mais pour ce qu'on s'arrête bien plus à considérer les objets qu'on joint à soi de volonté que ceux qu'on en sépare et qu'aucuns autre, et que la langueur ne dépend point d'une surprise, mais a besoin de quelque temps pour être formée, elle se rencontre bien plus en l'amour qu'en toutes les autres passions.

ART. 122. De la pâmoison.

La pâmoison n'est pas fort éloignée de la mort, car on meurt lorsque le feu qui est dans le cœur s'éteint tout à fait, et on tombe seulement en pâmoison lorsqu'il est étouffé en telle sorte qu'il demeure encore quelques restes de chaleur qui peuvent par après le rallumer. Or il y a plusieurs indispositions du corps qui peuvent faire qu'on tombe ainsi en défaillance ; mais

entre les passions il n'y a que l'extrême joie qu'on remarque en avoir le pouvoir ; et la façon dont je crois qu'elle cause cet effet est qu'ouvrant extraordinairement les orifices du cœur, le sang des veines y entre si à coup et en si grande quantité, qu'il n'y peut être raréfié par la chaleur assez promptement pour lever les petites peaux qui ferment les entrées de ces veines : au moyen de quoi il étouffe le feu, lequel il a coutume d'entretenir lorsqu'il n'entre dans le cœur que par mesure.

Art. 123. Pourquoi on ne pâme point de tristesse.

Il semble qu'une grande tristesse qui survient inopinément doit tellement serrer les orifices du cœur qu'elle en peut aussi éteindre le feu ; mais néanmoins on n'observe point que cela arrive, ou s'il arrive c'est très-rarement ; dont je crois que la raison est qu'il ne peut guère y avoir si peu de sang dans le cœur qu'il ne suffise pour entretenir la chaleur lorsque ses orifices sont presque fermés.

Art. 124. Du ris.

Le ris consiste en ce que le sang qui vient de la cavité droite du cœur par la veine artérieuse, enflant les poumons subitement et à diverses reprises, fait que l'air qu'ils contiennent est contraint d'en sortir avec impétuosité par le sifflet, où il forme une voix inarticulée et éclatante ; et tant les poumons en s'enflant, que cet air en sortant, poussent tous les muscles du diaphragme, de la poitrine et de la gorge, au moyen de quoi ils font mouvoir ceux du visage qui ont quelque connexion avec eux ; et ce n'est que cette action du visage, avec cette voix inarticulée et éclatante, qu'on nomme le ris.

Art. 125. Pourquoi il n'accompagne point les plus grandes joies.

Or, encore qu'il semble que le ris soit un des principaux signes de la joie, elle ne peut toutefois le causer que lorsqu'elle

est seulement médiocre et qu'il y a quelque admiration ou quelque haine mêlée avec elle : car on trouve par expérience que lorsqu'on est extraordinairement joyeux, jamais le sujet de cette joie ne fait qu'on éclate de rire, et même on ne peut pas si aisément y être invité par quelque autre cause que lorsqu'on est triste; dont la raison est que, dans les grandes joies, le poumon est toujours si plein de sang qu'il ne peut être davantage enflé par reprises.

[ART. 126. Quelles sont ses principales causes.

Et je ne puis remarquer que deux causes qui fassent ainsi subitement enfler le poumon. La première est la surprise de l'admiration, laquelle, étant jointe à la joie, peut ouvrir si promptement les orifices du cœur, qu'une grande abondance de sang, entrant tout à coup en son côté droit par la veine cave, s'y raréfie, et passant de là par la veine artérieuse, enfle le poumon. L'autre est le mélange de quelque liqueur qui augmente la raréfaction du sang; et je n'en trouve point propre à cela que la plus coulante partie de celui qui vient de la raté, laquelle partie du sang étant poussée vers le cœur par quelque légère émotion de haine, aidée par la suprise de l'admiration, et s'y mêlant avec le sang qui vient des autres endroits du corps, lequel la joie y fait entrer en abondance, peut faire que ce sang s'y dilate beaucoup plus que l'ordinaire; en même façon qu'on voit quantité d'autres liqueurs s'enfler tout à coup, étant sur le feu, lorsqu'on jette un peu de vinaigre dans le vaisseau où elles sont; car la plus coulante partie du sang qui vient de la rate est de nature semblable au vinaigre. L'expérience aussi nous fait voir qu'en toutes les rencontres qui peuvent produire ce ris éclatant qui vient du poumon, il y a toujours quelque petit sujet de haine, ou du moins d'admiration. Et ceux dont la rate n'est pas bien saine sont sujets à être non-seulement plus tristes, mais aussi, par intervalles, plus gais et plus disposés à rire que les autres : d'autant que la rate envoie

deux sortes de sang vers le cœur, l'un fort épais et grossier, qui cause la tristesse ; l'autre fort fluide et subtil, qui cause la joie. Et souvent, après avoir beaucoup ri, on se sent naturellement enclin à la tristesse, pour ce que, la plus fluide partie du sang de la rate étant épuisée, l'autre, plus grossière, la suit vers le cœur.

ART. 127. Quelle est sa cause en l'indignation.

Pour le ris qui accompagne quelquefois l'indignation, il est ordinairement artificiel et feint; mais lorsqu'il est naturel, il semble venir de la joie qu'on a de ce qu'on voit ne pouvoir être offensé par le mal dont on est indigné, et, avec cela, de ce qu'on se trouve surpris par la nouveauté ou par la rencontre inopinée de ce mal ; de façon que la joie, la haine et l'admiration y contribuent. Toutefois je veux croire qu'il peut aussi être produit, sans aucune joie, par le seul mouvement de l'aversion, qui envoie du sang de la rate vers le cœur, où il est raréfié et poussé de là dans le poumon, lequel il enfle facilement lorsqu'il le rencontre presque vide; et généralement tout ce qui peut enfler subitement le poumon en cette façon cause l'action extérieure du ris, excepté lorsque la tristesse la change en celle des gémissements et des cris qui accompagnent les larmes. A propos de quoi Vivés [1] écrit de soi-même que, lorsqu'il avoit été longtemps sans manger, les premiers morceaux qu'il mettoit en sa bouche l'obligeoient à rire; ce qui pouvoit venir de ce que son poumon, vide de sang par faute de nourriture, étoit promptement enflé par le premier suc qui passoit de son estomac vers le cœur, et que la seule imagination de manger y pouvoit conduire, avant même que celui des viandes qu'il mangeoit y fût parvenu.

[1] Vivés est un des auteurs de la réaction contre Aristote et la scolastique; il eut pour amis Erasme et Budé. Parmi ses ouvrages on distingue un commentaire sur la *Cité de Dieu*, de saint Augustin. Né à Valence, en 1492, il mourut à Bruges en 1540.

ART. 128. De l'origine des larmes.

Comme le ris n'est jamais causé par les plus grandes joies, ainsi les larmes ne viennent point d'une extrême tristesse, mais seulement de celle qui est médiocre et accompagnée ou suivie de quelque sentiment d'amour, ou aussi de joie. Et, pour bien entendre leur origine, il faut remarquer que, bien qu'il sorte continuellement quantité de vapeurs de toutes les parties de notre corps, il n'y en a toutefois aucune dont il en sorte tant que des yeux, à cause de la grandeur des nerfs optiques et de la multitude de petites artères par où elles y viennent; et que, comme la sueur n'est composée que des vapeurs qui, sortant des autres parties, se convertissent en eau sur leur superficie, ainsi les larmes se font des vapeurs qui sortent des yeux.

ART. 129. De la façon que les vapeurs se changent en eau.

Or, comme j'ai écrit dans les Météores, en expliquant en quelle façon les vapeurs de l'air se convertissent en pluie, que cela vient de ce qu'elles sont moins agitées ou plus abondantes qu'à l'ordinaire, ainsi je crois que lorsque celles qui sortent du corps sont beaucoup moins agitées que de coutume, encore qu'elles ne soient pas si abondantes, elles ne laissent pas de se convertir en eau, ce qui cause les sueurs froides qui viennent quelquefois de foiblesse quand on est malade; et je crois que lorsqu'elles sont beaucoup plus abondantes, pourvu qu'elles ne soient pas avec cela plus agitées, elles se convertissent aussi en eau, ce qui est cause de la sueur qui vient quand on fait quelque exercice. Mais alors les yeux ne suent point, pour ce que, pendant les exercices du corps, la plupart des esprits allant dans les muscles qui servent à le mouvoir, il en va moins par le nerf optique vers les yeux. Et ce n'est qu'une même matière qui compose le sang pendant qu'elle est dans les veines ou dans les artères, et les esprits lorsqu'elle est dans le cerveau, dans les nerfs ou dans les muscles, et les vapeurs lorsqu'elle en sort en

forme d'air, et enfin la sueur ou les larmes lorsqu'elle s'épaissit en eau sur la superficie du corps ou des yeux.

Art. 130. Comment ce qui fait de la douleur à l'œil l'excite à pleurer.

Et je ne puis remarquer que deux causes qui fassent que les vapeurs qui sortent des yeux se changent en larmes. La première est quand la figure des pores par où elles passent est changée par quelque accident que ce puisse être : car cela, retardant le mouvement de ces vapeurs et changeant leur ordre, peut faire qu'elles se convertissent en eau. Ainsi il ne faut qu'un fétu qui tombe dans l'œil pour en tirer quelques larmes, à cause qu'en y excitant de la douleur il change la disposition de ses pores; en sorte que, quelques-uns devenant plus étroits, les petites parties des vapeurs y passent moins vite, et qu'au lieu qu'elles en sortoient auparavant également distantes les unes des autres, et ainsi demeuroient séparées, elles viennent à se rencontrer, à cause que l'ordre de ces pores est troublé, au moyen de quoi elles se joignent et ainsi se convertissent en larmes.

Art. 131. Comment on pleure de tristesse.

L'autre cause est la tristesse suivie d'amour ou de joie, ou généralement de quelque cause qui fait que le cœur pousse beaucoup de sang par les artères. La tristesse y est requise, à cause que, refroidissant tout le sang, elle étrécit les pores des yeux; mais, pour ce qu'à mesure qu'elle les étrécit, elle diminue aussi la quantité des vapeurs auxquelles ils doivent donner passage, cela ne suffit pas pour produire des larmes si la quantité de ces vapeurs n'est à même temps augmentée par quelque autre cause; et il n'y a rien qui l'augmente davantage que le sang qui est envoyé vers le cœur en la passion de l'amour. Aussi voyons-nous que ceux qui sont tristes ne jettent pas continuellement des larmes, mais seulement par intervalles, lorsqu'ils font quelque nouvelle réflexion sur les objets qu'ils affectionnent.

Art. 132. Des gémissements qui accompagnent les larmes.

Et alors les poumons sont aussi quelquefois enflés tout à coup par l'abondance du sang qui entre dedans et qui en chasse l'air qu'ils contenoient, lequel, sortant par le sifflet, engendre les gémissements et les cris qui ont coutume d'accompagner les larmes; et ces cris sont ordinairement plus aigus que ceux qui accompagnent le ris, bien qu'ils soient produits quasi en même façon; dont la raison est que les nerfs qui servent à élargir ou étrécir les organes de la voix, pour la rendre plus grosse ou plus aiguë, étant joints avec ceux qui ouvrent les orifices du cœur pendant la joie et les étrécissent pendant la tristesse, ils font que ces organes s'élargissent ou s'étrécissent au même temps.

Art. 133. Pourquoi les enfants et les vieillards pleurent aisément.

Les enfants et les vieillards sont plus enclins à pleurer que ceux de moyen âge, mais c'est pour diverses raisons. Les vieillards pleurent souvent d'affection et de joie; car ces deux passions jointes ensemble envoient beaucoup de sang à leur cœur, et de là beaucoup de vapeurs à leurs yeux; et l'agitation de ces vapeurs est tellement retardée par la froideur de leur naturel, qu'elles se convertissent aisément en larmes, encore qu'aucune tristesse n'ait précédé. Que si quelques vieillards pleurent aussi fort aisément de fâcherie, ce n'est pas tant le tempérament de leur corps que celui de leur esprit qui les y dispose; et cela n'arrive qu'à ceux qui sont si foibles qu'ils se laissent entièrement surmonter par de petits sujets de douleur, de crainte ou de pitié. Le même arrive aux enfants, lesquels ne pleurent guère de joie, mais bien plus de tristesse, même quand elle n'est point accompagnée d'amour; car ils ont toujours assez de sang pour produire beaucoup de vapeurs; le mouvement desquelles étant retardé par la tristesse, elles se convertissent en larmes.

Art. 134. Pourquoi quelques enfants pâlissent au lieu de pleurer.

Toutefois il y en a quelques-uns qui pâlissent au lieu de pleurer quand ils sont fâchés; ce qui peut témoigner en eux un jugement et un courage extraordinaire, à savoir, lorsque cela vient de ce qu'ils considèrent la grandeur du mal et se préparent à une forte résistance, en même façon que ceux qui sont plus âgés; mais c'est plus ordinairement une marque de mauvais naturel, à savoir, lorsque cela vient de ce qu'ils sont enclins à la haine ou à la peur; car ce sont des passions qui diminuent la matière des larmes, et on voit, au contraire, que ceux qui pleurent fort aisément sont enclins à l'amour et à la pitié.

Art. 135. Des soupirs.

La cause des soupirs est fort différente de celle des larmes, encore qu'ils présupposent comme elles la tristesse; car, au lieu qu'on est incité à pleurer quand les poumons sont pleins de sang, on est incité à soupirer quand ils sont presque vides, et que quelque imagination d'espérance ou de joie ouvre l'orifice de l'artère veineuse, que la tristesse avait étréci, pour ce qu'alors le peu de sang qui reste dans les poumons tombant tout à coup dans le côté gauche du cœur par cette artère veineuse, et y étant poussé par le désir de parvenir à cette joie, lequel agite en même temps tous les muscles du diaphragme et de la poitrine, l'air est poussé promptement par la bouche dans les poumons, pour y remplir la place que laisse ce sang; et c'est cela qu'on nomme soupirer.

Art. 136. D'où viennent les effets des passions qui sont particulières à certains hommes.

Au reste, afin de suppléer ici en peu de mots à tout ce qui pourroit y être ajouté touchant les divers effets ou les diverses causes des passions, je me contenterai de répéter le principe

sur lequel tout ce que j'en ai écrit est appuyé, à savoir qu'il y a telle liaison entre notre âme et notre corps, que lorsque nous avons une fois joint quelque action corporelle avec quelque pensée, l'une des deux ne se présente point à nous par après que l'autre ne s'y présente aussi, et que ce ne sont pas toujours les mêmes actions qu'on joint aux mêmes pensées; car cela suffit pour rendre raison de tout ce qu'un chacun peut remarquer de particulier en soi ou en d'autres, touchant cette matière, qui n'a point été expliquée. Et pour exemple, il est aisé de penser que les étranges aversions de quelques-uns, qui les empêchent de souffrir l'odeur des roses, ou la présence d'un chat, ou choses semblables, ne viennent que de ce qu'au commencement de leur vie ils ont été fort offensés par quelques pareils objets, ou bien qu'ils ont compati au sentiment de leur mère qui en a été offensée étant grosse; car il est certain qu'il y a du rapport entre tous les mouvements de la mère et ceux de l'enfant qui est en son ventre, en sorte que ce qui est contraire à l'un nuit à l'autre. Et l'odeur des roses peut avoir causé un grand mal de tête à un enfant lorsqu'il étoit encore au berceau, ou bien un chat le peut avoir fort épouvanté, sans que personne y ait pris garde ni qu'il en ait eu après aucune mémoire, bien que l'idée de l'aversion qu'il avait alors pour ces roses ou pour ce chat demeure imprimée en son cerveau jusques à la fin de sa vie.

ART. 137. De l'usage des cinq passions ici expliquées, en tant qu'elles se rapportent au corps.

Après avoir donné les définitions de l'amour, de la haine, du désir, de la joie, de la tristesse, et traité de tous les mouvements corporels qui les causent ou accompagnent, nous n'avons plus ici à considérer que leur usage. Touchant quoi il est à remarquer que, selon l'institution de la nature, elles se rapportent toutes au corps, et ne sont données à l'âme qu'en tant qu'elle est jointe avec lui; en sorte que leur usage naturel est d'inciter l'âme à consentir et contribuer aux actions qui peuvent servir à

conserver le corps ou à le rendre en quelque façon plus parfait; et en ce sens la tristesse et la joie sont les deux premières qui sont employées. Car l'âme n'est immédiatement avertie des choses qui nuisent au corps que par le sentiment qu'elle a de la douleur, lequel produit en elle premièrement la passion de la tristesse, puis ensuite la haine de ce qui cause cette douleur, et en troisième lieu le désir de s'en délivrer; comme aussi l'âme n'est immédiatement avertie des choses utiles au corps que par quelque sorte de chatouillement qui excite en elle de la joie, fait ensuite naître l'amour de ce qu'on croit en être la cause, et enfin le désir d'acquérir ce qui peut faire qu'on continue en cette joie ou bien qu'on jouisse encore après d'une semblable. Ce qui fait voir qu'elles sont toutes cinq très-utiles au regard du corps, et même que la tristesse est en quelque façon première et plus nécessaire que la joie, et la haine que l'amour, à cause qu'il importe davantage de repousser les choses qui nuisent et peuvent détruire que d'acquérir celles qui ajoutent quelque perfection sans laquelle on peut subsister.

Art. 138. De leurs défauts, et des moyens de les corriger.

Mais, encore que cet usage des passions soit le plus naturel qu'elles puissent avoir, et que tous les animaux sans raison ne conduisent leur vie que par des mouvements corporels semblables à ceux qui ont coutume en nous de les suivre, et auxquels elles incitent notre âme à consentir, il n'est pas néanmoins toujours bon, d'autant qu'il y a plusieurs choses nuisibles au corps qui ne causent au commencement aucune tristesse ou même qui donnent de la joie, et d'autres qui lui sont utiles, bien que d'abord elles soient incommodes. Et outre cela, elles font paroître presque toujours, tant les biens que les maux qu'elles représentent, beaucoup plus grands et plus importants qu'ils ne sont, en sorte qu'elles nous incitent à rechercher les uns et fuir les autres avec plus d'ardeur et plus de soin qu'il n'est convenable, comme nous voyons aussi que les bêtes sont

souvent trompées par des appâts, et que pour éviter de petits maux elles se précipitent en de plus grands; c'est pourquoi nous devons nous servir de l'expérience et de la raison pour distinguer le bien d'avec le mal et connoître leur juste valeur, afin de ne prendre pas l'un pour l'autre, et de ne nous porter à rien avec excès.

Art. 139. De l'usage des mêmes passions, en tant qu'elles appartiennent à l'âme, et premièrement de l'amour.

Ce qui suffiroit si nous n'avions en nous que le corps ou qu'il fût notre meilleure partie; mais, d'autant qu'il n'est que la moindre, nous devons principalement considérer les passions en tant qu'elles appartiennent à l'âme, au regard de laquelle l'amour et la haine viennent de la connoissance et précèdent la joie et la tristesse, excepté lorsque ces deux dernières tiennent le lieu de la connoissance, dont elles sont des espèces. Et lorsque cette connoissance est vraie, c'est-à-dire que les choses qu'elle nous porte à aimer sont véritablement bonnes, et celles qu'elle nous porte à haïr sont véritablement mauvaises, l'amour est incomparablement meilleur que la haine; elle ne sauroit être trop grande, et elle ne manque jamais de produire la joie. Je dis que cette amour est extrêmement bonne, pour ce que, joignant à nous de vrais biens, elle nous perfectionne d'autant. Je dis aussi qu'elle ne sauroit être trop grande, car tout ce que la plus excessive peut faire, c'est de nous joindre si parfaitement à ces biens, que l'amour que nous avons particulièrement pour nous-mêmes n'y mette aucune distinction, ce que je crois ne pouvoir jamais être mauvais : et elle est nécessairement suivie de la joie, à cause qu'elle nous représente ce que nous aimons comme un bien qui nous appartient.

Art. 140. De la haine.

La haine, au contraire, ne sauroit être si petite qu'elle ne nuise; et elle n'est jamais sans tristesse. Je dis qu'elle ne sau-

roit être trop petite, à cause que nous ne sommes incités à aucune action par la haine du mal que nous ne le puissions être encore mieux par l'amour du bien, auquel il est contraire, au moins lorsque ce bien et ce mal sont assez connus; car j'avoue que la haine du mal qui n'est manifestée que par la douleur est nécessaire au regard du corps; mais je ne parle ici que de celle qui vient d'une connoissance plus claire, et je ne la rapporte qu'à l'âme. Je dis aussi qu'elle n'est jamais sans tristesse, à cause que le mal n'étant qu'une privation, il ne peut être conçu sans quelque sujet réel dans lequel il soit; et il n'y a rien de réel qui n'ait en soi quelque bonté, de façon que la haine qui nous éloigne de quelque mal nous éloigne par même moyen du bien auquel il est joint, et la privation de ce bien, étant représentée à notre âme comme un défaut qui lui appartient, excite en elle la tristesse : par exemple, la haine qui nous éloigne des mauvaises mœurs de quelqu'un nous éloigne par même moyen de sa conversation, en laquelle nous pourrions sans cela trouver quelque bien duquel nous sommes fâchés d'être privés. Et ainsi en toutes les autres haines on peut remarquer quelque sujet de tristesse.

ART. 141. Du désir, de la joie et de la tristesse.

Pour le désir, il est évident que lorsqu'il procède d'une vraie connoissance il ne peut être mauvais, pourvu qu'il ne soit point excessif et que cette connoissance le règle. Il est évident aussi que la joie ne peut manquer d'être bonne, ni la tristesse d'être mauvaise, au regard de l'âme, pour ce que c'est en la dernière que consiste toute l'incommodité que l'âme reçoit du mal, et en la première que consiste toute la jouissance du bien qui lui appartient; de façon que si nous n'avions point de corps, j'oserois dire que nous ne pourrions trop nous abandonner à l'amour et à la joie, ni trop éviter la haine et la tristesse; mais les mouvements corporels qui les accompagnent peuvent tous être nuisibles à la santé lorsqu'ils sont fort violents, et au contraire lui être utiles lorsqu'ils ne sont que modérés.

ART. 142. De la joie et de l'amour, comparées avec la tristesse et la haine.

Au reste, puisque la haine et la tristesse doivent être rejetées par l'âme, lors même qu'elles procèdent d'une vraie connoissance, elles doivent l'être à plus forte raison lorsqu'elles viennent de quelque fausse opinion. Mais on peut douter si l'amour et la joie sont bonnes ou non lorsqu'elles sont ainsi mal fondées; et il semble que si on ne les considère précisément que ce qu'elles sont en elles-mêmes, au regard de l'âme, on peut dire que, bien que la joie soit moins solide et l'amour moins avantageuse que lorsqu'elles ont un meilleur fondement, elles ne laissent pas d'être préférables à la tristesse et à la haine aussi mal fondées: en sorte que, dans les rencontres de la vie où nous ne pouvons éviter le hasard d'être trompés, nous faisons toujours beaucoup mieux de pencher vers les passions qui tendent au bien que vers celles qui regardent le mal, encore que ce ne soit que pour l'éviter; et même souvent une fausse joie vaut mieux qu'une tristesse dont la cause est vraie. Mais je n'ose pas dire de même de l'amour au regard de la haine; car, lorsque la haine est juste, elle ne nous éloigne que du sujet qui contient le mal dont il est bon d'être séparé, au lieu que l'amour qui est injuste nous joint à des choses qui peuvent nuire, ou du moins qui ne méritent pas d'être tant considérées par nous qu'elles sont, ce qui nous avilit et nous abaisse.

ART. 143. Des mêmes passions, en tant qu'elles se rapportent au désir.

Et il faut exactement remarquer que ce que je viens de dire de ces quatre passions n'a lieu que lorsqu'elles sont considérées précisément en elles-mêmes, et qu'elles ne nous portent à aucune action; car, en tant qu'elles excitent en nous le désir, par l'entremise duquel elles règlent nos mœurs, il est certain que toutes celles dont la cause est fausse peuvent nuire, et qu'au contraire toutes celles dont la cause est juste peuvent servir, et même que, lorsqu'elles sont également mal fondées, la joie est

ordinairement plus nuisible que la tristesse, pour ce que celle-ci, donnant de la retenue et de la crainte, dispose en quelque façon à la prudence, au lieu que l'autre rend inconsidérés et téméraires ceux qui s'abandonnent à elle.

ART. 144. Des désirs dont l'évéuement ne dépend que de nous.

Mais, pour que ces passions ne nous peuvent porter à aucune action que par l'entremise du désir qu'elles excitent, c'est particulièrement ce désir que nous devons avoir soin de régler; et c'est en cela que consiste la principale utilité de la morale : or, comme j'ai tantôt dit qu'il est toujours bon lorsqu'il suit une vraie connoissance, ainsi il ne peut manquer d'être mauvais lorsqu'il est fondé sur quelque erreur. Et il me semble que l'erreur qu'on commet le plus ordinairement touchant les désirs est qu'on ne distingue pas assez les choses qui dépendent entièrement de nous de celles qui n'en dépendent point: car, pour celles qui ne dépendent que de nous, c'est-à-dire de notre libre arbitre, il suffit de savoir qu'elles sont bonnes pour ne les pouvoir désirer avec trop d'ardeur, à cause que c'est suivre la vertu que de faire les choses bonnes qui dépendent de nous, et il est certain qu'on ne sauroit avoir un désir trop ardent pour la vertu, outre que ce que nous désirons en cette façon ne pouvant manquer de nous réussir, puisque c'est de nous seul qu'il dépend, nous en recevrons toujours toute la satisfaction que nous en avons attendue. Mais la faute qu'on a coutume de commettre en ceci n'est jamais qu'on désire trop, c'est seulement qu'on désire trop peu; et le souverain remède contre cela est de se délivrer l'esprit autant qu'il se peut de toutes sortes d'autres désirs moins utiles, puis de tâcher de connoître bien clairement et de considérer avec attention la bonté de ce qui est à désirer.

ART. 145. De ceux qui ne dépendent que des autres choses, et ce que c'est que la fortune.

Pour les choses qui ne dépendent aucunement de nous, tant

bonnes qu'elles puissent être, on ne les doit jamais désirer avec passion, non-seulement à cause qu'elles peuvent n'arriver pas, et par ce moyen nous affliger d'autant plus que nous les aurons plus souhaitées, mais principalement à cause qu'en occupant notre pensée elles nous détournent de porter notre affection à d'autres choses dont l'acquisition dépend de nous. Et il y a deux remèdes généraux contre ces vains désirs : le premier est la générosité, de laquelle je parlerai ci-après; le second est que nous devons souvent faire réflexion sur la providence divine, et nous représenter qu'il est impossible qu'aucune chose arrive d'autre façon qu'elle a été déterminée de toute éternité par cette providence; en sorte qu'elle est comme une fatalité ou une nécessité immuable qu'il faut opposer à la fortune, pour la détruire comme une chimère qui ne vient que de l'erreur de notre entendement. Car nous ne pouvons désirer que ce que nous estimons en quelque façon être possible, et nous ne pouvons estimer possibles les choses qui ne dépendent point de nous qu'en tant que nous pensons qu'elles dépendent de la fortune, c'est-à-dire que nous jugeons qu'elles peuvent arriver, et qu'il en est arrivé autrefois de semblables. Or cette opinion n'est fondée que sur ce que nous ne connoissons pas toutes les choses qui contribuent à chaque effet; car, lorsqu'une chose que nous avons estimée dépendre de la fortune n'arrive pas, cela témoigne que quelqu'une des causes qui étoient nécessaires pour la produire a manqué, et par conséquent qu'elle étoit absolument impossible, et qu'il n'en est jamais arrivé de semblable, c'est-à-dire à la production de laquelle une pareille cause ait aussi manqué : en sorte que si nous n'eussions point ignoré cela auparavant, nous ne l'eussions jamais estimée possible, ni par conséquent ne l'eussions désirée.

Art. 146. De ceux qui dépendent de nous et d'autrui.

Il faut donc entièrement rejeter l'opinion vulgaire qu'il y a hors de nous une fortune qui fait que les choses arrivent ou

n'arrivent pas, selon son plaisir, et savoir que tout est conduit par la providence divine, dont le décret éternel est tellement infaillible et immuable, qu'excepté les choses que ce même décret a voulu dépendre de notre libre arbitre, nous devons penser qu'à notre égard il n'arrive rien qui ne soit nécessaire et comme fatal, en sorte que nous ne pouvons sans erreur désirer qu'il arrive d'autre façon. Mais pour ce que la plupart de nos désirs s'étendent à des choses qui ne dépendent pas toutes de nous ni toutes d'autrui, nous devons exactement distinguer en elles ce qui ne dépend que de nous, afin de n'étendre notre désir qu'à cela seul; et pour le surplus, encore que nous en devions estimer le succès entièrement fatal et immuable, afin que notre désir ne s'y occupe point, nous ne devons pas laisser de considérer les raisons qui le font plus ou moins espérer, afin qu'elles servent à régler nos actions : car, par exemple, si nous avons affaire en quelque lieu où nous puissions aller par deux divers chemins, l'un desquels ait coutume d'être beaucoup plus sûr que l'autre, bien que peut-être le décret de la Providence soit tel que si nous allons par le chemin qu'on estime le plus sûr nous ne manquerons pas d'y être volés, et qu'au contraire nous pourrons passer par l'autre sans aucun danger, nous ne devons pas pour cela être indifférents à choisir l'un ou l'autre, ni nous reposer sur la fatalité immuable de ce décret; mais la raison veut que nous choisissions le chemin qui a coutume d'être le plus sûr; et notre désir doit être accompli touchant cela lorsque nous l'avons suivi, quelque mal qu'il nous en soit arrivé, à cause que ce mal ayant été à notre égard inévitable, nous n'avons eu aucun sujet de souhaiter d'en être exempts, mais seulement de faire tout le mieux que notre entendement a pu connoître, ainsi que je suppose que nous avons fait. Et il est certain que lorsqu'on s'exerce à distinguer ainsi la fatalité de la fortune, on s'accoutume aisément à régler ses désirs en telle sorte que, d'autant que leur accomplissement ne dépend que de nous, ils peuvent toujours nous donner une entière satisfaction.

ART. 147. Des émotions intérieures de l'âme.

J'ajouterai seulement encore ici une considération qui me semble beaucoup servir pour nous empêcher de recevoir aucune incommodité des passions; c'est que notre bien et notre mal dépendent principalement des émotions intérieures qui ne sont excitées en l'âme que par l'âme même, en quoi elles diffèrent de ses passions, qui dépendent toujours de quelque mouvement des esprits; et bien que ces émotions de l'âme soient souvent jointes avec les passions qui leur sont semblables, elles peuvent souvent aussi se rencontrer avec d'autres, et même naître de celles qui leur sont contraires. Par exemple, lorsqu'un mari pleure sa femme morte, laquelle (ainsi qu'il arrive quelquefois) il seroit fâché de voir ressuscitée, il se peut faire que son cœur est serré par la tristesse que l'appareil des funérailles et l'absence d'une personne à la conversation de laquelle il étoit accoutumé excitent en lui; et il se peut faire que quelques restes d'amour ou de pitié qui se présentent à son imagination tirent de véritables larmes de ses yeux, nonobstant qu'il sente cependant une joie secrète dans le plus intérieur de son âme, l'émotion de laquelle a tant de pouvoir que la tristesse et les larmes qui l'accompagnent ne peuvent rien diminuer de sa force. Et lorsque nous lisons des aventures étranges dans un livre, ou que nous les voyons représenter sur un théâtre, cela excite quelquefois en nous la tristesse, quelquefois la joie, ou l'amour, ou la haine, et généralement toutes les passions, selon la diversité des objets qui s'offrent à notre imagination; mais avec cela nous avons du plaisir de les sentir exciter en nous, et ce plaisir est une joie intellectuelle qui peut aussi bien naître de la tristesse que de toutes les autres passions.

ART. 148. Que l'exercice de la vertu est un souverain remède contre les passions.

Or, d'autant que ces émotions intérieures nous touchent de plus près et ont, par conséquent, beaucoup plus de pouvoir sur

nous que les passions, dont elles diffèrent, qui se rencontrent avec elles, il est certain que, pourvu que notre âme ait toujours de quoi se contenter en son intérieur, tous les troubles qui viennent d'ailleurs n'ont aucun pouvoir de lui nuire; mais plutôt ils servent à augmenter sa joie, en ce que, voyant qu'elle ne peut être offensée par eux, cela lui fait connoître sa perfection. Et afin que notre âme ait ainsi de quoi être contente, elle n'a besoin que de suivre exactement la vertu. Car quiconque a vécu en telle sorte que sa conscience ne lui peut reprocher qu'il n'ait jamais manqué à faire toutes les choses qu'il a jugées être les meilleures (qui est ce que je nomme ici suivre la vertu), il en reçoit une satisfaction qui est si puissante pour le rendre heureux, que les plus violents efforts des passions n'ont jamais assez de pouvoir pour troubler la tranquillité de son âme.

TROISIÈME PARTIE

DES PASSIONS PARTICULIÈRES

Art. 149. De l'estime et du mépris.

Après avoir expliqué les six passions primitives, qui sont comme les genres dont toutes les autres sont des espèces, je remarquerai ici succinctement ce qu'il y a de particulier en chacune de ces autres, et je tiendrai le même ordre suivant lequel je les ai ci-dessus dénombrées. Les deux premières sont l'estime et le mépris; car, bien que ces noms ne signifient ordinairement que les opinions qu'on a sans passion de la valeur de

chaque chose, toutefois, à cause que, de ces opinions, il naît souvent des passions auxquelles on n'a point donné de noms particuliers, il me semble que ceux-ci leur peuvent être attribués. Et l'estime, en tant qu'elle est une passion, est une inclination qu'a l'âme à se représenter la valeur de la chose estimée, laquelle inclination est causée par un mouvement particulier des esprits tellement conduits dans le cerveau qu'ils fortifient les impressions qui servent à ce sujet; comme, au contraire, la passion du mépris est une inclination qu'a l'âme à considérer la bassesse ou petitesse de ce qu'elle méprise, causée par le mouvement des esprits qui fortifient l'idée de cette petitesse.

Art. 150. Que ces deux passions ne sont que des espèces d'admiration.

Ainsi ces deux passions ne sont que des espèces d'admiration; car lorsque nous n'admirons point la grandeur ni la petitesse d'un objet, nous n'en faisons ni plus ni moins d'état que la raison nous dicte que nous en devons faire, de façon que nous l'estimons ou le méprisons alors sans passion; et, bien que souvent l'estime soit excitée en nous par l'amour, et le mépris par la haine, cela n'est pas universel et ne vient que de ce qu'on est plus ou moins enclin à considérer la grandeur ou la petitesse d'un objet, à raison de ce qu'on a plus ou moins d'affection pour lui.

Art. 151. Qu'elles sont plus remarquables quand nous les rapportons à nous-mêmes.

Or ces deux passions se peuvent généralement rapporter à toutes sortes d'objets; mais elles sont principalement remarquables quand nous les rapportons à nous-mêmes, c'est-à-dire quand c'est notre propre mérite que nous estimons ou méprisons; et le mouvement des esprits qui les cause est alors si manifeste qu'il change même la mine, les gestes, la démarche et généralement toutes les actions de ceux qui conçoivent une

meilleure ou une plus mauvaise opinion d'eux-mêmes qu'à l'ordinaire.

ART. 152. Pour quelle cause on peut s'estimer.

Et pour ce que l'une des principales parties de la sagesse est de savoir en quelle façon et pour quelle cause chacun se doit estimer ou mépriser, je tâcherai ici d'en dire mon opinion. Je ne remarque en nous qu'une seule chose qui nous puisse donner juste raison de nous estimer, à savoir l'usage de notre libre arbitre, et l'empire que nous avons sur nos volontés; car il n'y a que les seules actions qui dépendent de ce libre arbitre pour lesquelles nous puissions avec raison être loués ou blâmés; et il nous rend en quelque façon semblables à Dieu en nous faisant maîtres de nous-mêmes, pourvu que nous ne perdions point par lâcheté les droits qu'il nous donne.

ART. 153. En quoi consiste la générosité.

Ainsi je crois que la vraie générosité, qui fait qu'un homme s'estime au plus haut point qu'il se peut légitimement estimer, consiste seulement partie en ce qu'il connoît qu'il n'y a rien qui véritablement lui appartienne que cette libre disposition de ses volontés, ni pourquoi il doive être loué ou blâmé sinon pour ce qu'il en use bien ou mal, et partie en ce qu'il sent en soi-même une ferme et constante résolution d'en bien user, c'est-à-dire de ne manquer jamais de volonté pour entreprendre et exécuter toutes les choses qu'il jugera être les meilleures; ce qui est suivre parfaitement la vertu.

ART. 154. Qu'elle empêche qu'on ne méprise les autres.

Ceux qui ont cette connoissance et sentiment d'eux-mêmes se persuadent facilement que chacun des autres hommes les peut aussi avoir de soi, pour ce qu'il n'y a rien en cela qui dépende

d'autrui. C'est pourquoi ils ne méprisent jamais personne; et, bien qu'ils voient souvent que les autres commettent des fautes qui font paroître leur foiblesse, ils sont toutefois plus enclins à les excuser qu'à les blâmer, et à croire que c'est plutôt par manque de connoissance que par manque de bonne volonté qu'ils les commettent; et, comme ils ne peuvent point être de beaucoup inférieurs à ceux qui ont plus de bien ou d'honneurs, ou même qui ont plus d'esprit, plus de savoir, plus de beauté, ou généralement qui les surpassent en quelques autres perfections, aussi ne s'estiment-ils point beaucoup au-dessus de ceux qu'ils surpassent, à cause que toutes ces choses leur semblent être fort peu considérables à comparaison de la bonne volonté, pour laquelle seule ils s'estiment, et laquelle ils supposent aussi être ou du moins pouvoir être en chacun des autres hommes.

Art. 155. En quoi consiste l'humilité vertueuse.

Ainsi les plus généreux ont coutume d'être les plus humbles; et l'humilité vertueuse ne consiste qu'en ce que la réflexion que nous faisons sur l'infirmité de notre nature et sur les fautes que nous pouvons autrefois avoir commises ou sommes capables de commettre, qui ne sont pas moindres que celles qui peuvent être commises par d'autres, est cause que nous ne nous préférons à personne, et que nous pensons que les autres ayant leur libre arbitre aussi bien que nous, ils en peuvent aussi bien user.

Art. 156. Quelles sont les propriétés de la générosité, et comment elle sert de remède contre tous les déréglements des passions.

Ceux qui sont généreux en cette façon sont naturellement portés à faire de grandes choses, et toutefois à ne rien entreprendre dont ils ne se sentent capables; et pour ce qu'ils n'estiment rien de plus grand que de faire du bien aux autres hommes et de mépriser son propre intérêt, pour ce sujet ils sont toujours parfaitement courtois, affables et officieux envers un

chacun. Et avec cela ils sont entièrement maîtres de leurs passions, particulièrement des désirs, de la jalousie et de l'envie, à cause qu'il n'y a aucune chose dont l'acquisition ne dépende pas d'eux qu'ils pensent valoir assez pour mériter d'être beaucoup souhaitée ; et de la haine envers les hommes, à cause qu'ils les estiment tous ; et de la peur, à cause que la confiance qu'ils ont en leur vertu les assure ; et enfin de la colère, à cause que, n'estimant que fort peu toutes les choses qui dépendent d'autrui, jamais ils ne donnent tant d'avantage à leurs ennemis que de reconnoître qu'ils en sont offensés.

ART. 157. De l'orgueil.

Tous ceux qui conçoivent bonne opinion d'eux-mêmes pour quelque autre cause, telle qu'elle puisse être, n'ont pas une vraie générosité, mais seulement un orgueil qui est toujours fort vicieux, encore qu'il le soit d'autant plus que la cause pour laquelle on s'estime est plus injuste ; et la plus injuste de toutes est lorsqu'on est orgueilleux sans aucun sujet ; c'est-à-dire sans qu'on pense pour cela qu'il y ait en soi aucun mérite pour lequel on doive être prisé, mais seulement pour ce qu'on ne fait point d'état du mérite, et que, s'imaginant que la gloire n'est autre chose qu'une usurpation, l'on croit que ceux qui s'en attribuent le plus en ont le plus. Ce vice est si déraisonnable et si absurde, que j'aurois de la peine à croire qu'il y eût des hommes qui s'y laissassent aller, si jamais personne n'étoit loué injustement ; mais la flatterie est si commune partout qu'il n'y a point d'homme si défectueux qu'il ne se voie souvent estimer pour des choses qui ne méritent aucune louange, ou même qui méritent du blâme ; ce qui donne occasion aux plus ignorants et aux plus stupides de tomber en cette espèce d'orgueil.

ART. 158. Que ces effets sont contraires à ceux de la générosité.

Mais, quelle que puisse être la cause pour laquelle on s'estime,

si elle est autre que la volonté qu'on sent en soi-même d'user toujours bien de son libre arbitre, de laquelle j'ai dit que vient la générosité, elle produit toujours un orgueil très-blâmable, et qui est si différent de cette vraie générosité qu'il a des effets entièrement contraires; car tous les autres biens, comme l'esprit, la beauté, les richesses, les honneurs, etc., ayant coutume d'être d'autant plus estimés qu'ils se trouvent en moins de personnes, et même étant pour la plupart de telle nature qu'ils ne peuvent être communiqués à plusieurs, cela fait que les orgueilleux tâchent d'abaisser tous les autres hommes, et qu'étant esclaves de leurs désirs, ils ont l'âme incessamment agitée de haine, d'envie, de jalousie ou de colère.

ART. 159. De l'humilité vicieuse.

Pour la bassesse ou humilité vicieuse, elle consiste principalement en ce qu'on se sent foible ou peu résolu, et que, comme si on n'avoit pas l'usage entier de son libre arbitre, on ne se peut empêcher de faire des choses dont on sait qu'on se repentira par après; puis aussi en ce qu'on croit ne pouvoir subsister par soi-même ni se passer de plusieurs choses dont l'acquisition dépend d'autrui. Ainsi elle est directement opposée à la générosité; et il arrive souvent que ceux qui ont l'esprit le plus bas sont les plus arrogants et superbes, en même façon que les plus généreux sont les plus modestes et les plus humbles. Mais, au lieu que ceux qui ont l'esprit fort et généreux ne changent point d'humeur pour les prospérités ou adversités qui leur arrivent, ceux qui l'ont foible et abject ne sont conduits que par la fortune, et la prospérité ne les enfle pas moins que l'adversité les rend humbles. Même on voit souvent qu'ils s'abaissent honteusement auprès de ceux dont ils attendent quelque profit ou craignent quelque mal, et qu'au même temps ils s'élèvent insolemment au-dessus de ceux desquels il n'espèrent ni ne craignent aucune chose.

ART. 160. Quel est le mouvement des esprits en ces passions.

Au reste, il est aisé à connoître que l'orgueil et la bassesse ne sont pas seulement des vices, mais aussi des passions, à cause que leur émotion paroît fort à l'extérieur en ceux qui sont subitement enflés ou abattus par quelque nouvelle occasion; mais on peut douter si la générosité et l'humilité, qui sont des vertus, peuvent aussi être des passions, pour ce que leurs mouvements paroissent moins, et qu'il semble que la vertu né sympathise pas tant avec la passion qne fait le vice. Toutefois je ne vois point de raison qui empêche que le même mouvement des esprits qui sert à fortifier une pensée lorsqu'elle a un fondement qui est mauvais, ne la puisse aussi fortifier lorsqu'elle en a un qui est juste; et pour ce que l'orgueil et la générosité ne consistent qu'en la bonne opinion qu'on a de soi-même, et ne diffèrent qu'en ce que cette opinion est injuste en l'un et juste en l'autre, il me semble qu'on les peut rapporter à une même passion, laquelle est excitée par un mouvement composé de ceux de l'admiration, de la joie et de l'amour, tant de celle qu'on a pour soi que de celle qu'on a pour la chose qui fait qu'on s'estime : comme, au contraire, le mouvement qui excite l'humilité, soit vertueuse, soit vicieuse, est composé de ceux de l'admiration, de la tristesse, et de l'amour qu'on a pour soi-même, mêlée avec la haine qu'on a pour ses défauts, qui font qu'on se méprise; et toute la différence que je remarque en ces mouvements est que celui de l'admiration a deux propriétés : la première, que la surprise le rend fort dès son commencement; et l'autre, qu'il est égal en sa continuation, c'est-à-dire que les esprits continuent à se mouvoir d'une même teneur dans le cerveau : desquelles propriétés la première se rencontre bien plus en l'orgueil et en la bassesse qu'en la générosité et en l'humilité vertueuse; et au contraire, la dernière se remarque mieux en celles-ci qu'aux deux autres; dont la raison est que le vice vient ordinairement de l'ignorance, et que ce sont ceux qui se

connoissent le moins qui sont le plus sujets à s'enorgueillir et à s'humilier plus qu'ils ne doivent, à cause que tout ce qui leur arrive de nouveau les surprend et fait que, se l'attribuant à eux-mêmes, ils s'admirent, et qu'ils s'estiment ou se méprisent selon qu'ils jugent que ce qui leur arrive est à leur avantage ou n'y est pas. Mais, pour ce que souvent après une chose qui les a enorgueillis il en survient une autre qui les humilie, le mouvement de leurs passions est variable; au contraire, il n'y a rien en la générosité qui ne soit compatible avec l'humilité vertueuse, ni rien ailleurs qui les puisse changer, ce qui fait que leurs mouvements sont fermes, constants et toujours fort semblables à eux-mêmes. Mais ils ne viennent pas tant de surprise, pour ce que ceux qui s'estiment en cette façon connoissent assez quelles sont les causes qui font qu'ils s'estiment; toutefois on peut dire que ces causes sont si merveilleuses (à savoir, la puissance d'user de son libre arbitre, qui fait qu'on se prise soi-même, et les infirmités du sujet en qui est cette puissance, qui font qu'on ne s'estime pas trop) qu'à toutes les fois qu'on se les représente de nouveau elles donnent toujours une nouvelle admiration.

Art. 161. Comment la générosité peut être acquise.

Et il faut remarquer que ce qu'on nomme communément des vertus sont des habitudes en l'âme qui la disposent à certaines pensées, en sorte qu'elles sont différentes de ces pensées, mais qu'elles les peuvent produire, et réciproquement être produites par elles. Il faut remarquer aussi que ces pensées peuvent être produites par l'âme seule, mais qu'il arrive souvent que quelque mouvement des esprits les fortifie, et que pour lors elles sont des actions de vertu et ensemble des passions de l'âme : ainsi, encore qu'il n'y ait point de vertu à laquelle il semble que la bonne naissance contribue tant qu'à celle qui fait qu'on ne s'estime que selon sa juste valeur, et qu'il soit aisé à croire que toutes les âmes que Dieu met en nos corps ne sont pas égale-

ment nobles et fortes (ce qui est cause que j'ai nommé cette vertu générosité, suivant l'usage de notre langue, plutôt que magnanimité, suivant l'usage de l'école, où elle n'est pas fort connue), il est certain néanmoins que la bonne institution sert beaucoup pour corriger les défauts de la naissance, et que si on s'occupe souvent à considérer ce que c'est que le libre arbitre, et combien sont grands les avantages qui viennent de ce qu'on a une ferme résolution d'en bien user, comme aussi, d'autre côté, combien sont vains et inutiles tous les soins qui travaillent les ambitieux, on peut exciter en soi la passion et ensuite acquérir la vertu de générosité, laquelle étant comme la clef de toutes les autres vertus et un remède général contre tous les déréglements des passions, il me semble que cette considération mérite bien d'être remarquée.

ART. 162. De la vénération.

La vénération ou le respect est une inclination de l'âme non-seulement à estimer l'objet qu'elle révère, mais aussi à se soumettre à lui avec quelque crainte, pour tâcher de se le rendre favorable ; de façon que nous n'avons de la vénération que pour les causes libres que nous jugeons capables de nous faire du bien ou du mal, sans que nous sachions lequel des deux elles feront ; car nous avons de l'amour et de la dévotion plutôt qu'une simple vénération pour celles de qui nous n'attendons que du bien, et nous avons de la haine pour celles de qui nous n'attendons que du mal ; et si nous ne jugeons point que la cause de ce bien ou de ce mal soit libre, nous ne nous soumettons point à elle pour tâcher de l'avoir favorable. Ainsi, quand les païens avoient de la vénération pour des bois, des fontaines ou des montagnes, ce n'étoit pas proprement ces choses mortes qu'ils révéroient, mais les divinités qu'ils pensoient y présider. Et le mouvement des esprits qui excite la vénération est composé de celui qui excite l'admiration et de celui qui excite la crainte, de laquelle je parlerai ci-après.

Art. 163. Du dédain.

Tout de même, ce que je nomme le dédain est l'inclination qu'a l'âme à mépriser une cause libre en jugeant que, bien que de sa nature elle soit capable de faire du bien ou du mal, elle est néanmoins si fort au-dessous de nous qu'elle ne nous peut faire ni l'un ni l'autre. Et le mouvement des esprits qui l'excite est composé de ceux qui excitent l'admiration et la sécurité ou la hardiesse.

Art. 164. De l'usage de ces deux passions.

Et c'est la générosité et la foiblesse de l'esprit ou la bassesse qui déterminent le bon et le mauvais usage de ces deux passions: car d'autant qu'on a l'âme plus noble et plus généreuse, d'autant a-t-on plus d'inclination à rendre à chacun ce qui lui appartient; et ainsi on n'a pas seulement une très-profonde humilité au regard de Dieu, mais aussi on rend sans répugnance tout l'honneur et le respect qui est dû aux hommes, à chacun selon le rang et l'autorité qu'il a dans le monde, et on ne méprise rien que les vices. Au contraire, ceux qui ont l'esprit bas et foible sont sujets à pécher par excès, quelquefois en ce qu'ils révèrent et craignent des choses qui ne sont dignes que de mépris, et quelquefois en ce qu'ils dédaignent insolemment celles qui méritent le plus d'être révérées; et ils passent souvent fort promptement de l'extrême impiété à la superstition, puis de la superstition à l'impiété, en sorte qu'il n'y a aucun vice ni aucun déréglement d'esprit dont ils ne soient capables.

Art. 165. De l'espérance et de la crainte.

L'espérance est une disposition de l'âme à se persuader que ce qu'elle désire adviendra, laquelle est causée par un mouvement particulier des esprits, à savoir, par celui de la joie et du désir mêlés ensemble; et la crainte est une autre disposition de

l'âme qui lui persuade qu'il n'adviendra pas; et il est à remarquer que bien que ces deux passions soient contraires, on les peut néanmoins avoir toutes deux ensemble, à savoir, lorsqu'on se représente en même temps diverses raisons dont les unes font juger que l'accomplissement du désir est facile, les autres le font paroître difficile.

ART. 166. De la sécurité et du désespoir.

Et jamais l'une de ces passions n'accompagne le désir qu'elle ne laisse quelque place à l'autre : car, lorsque l'espérance est si forte qu'elle chasse entièrement la crainte, elle change de nature et se nomme sécurité ou assurance; et, quand on est assuré que ce qu'on désire adviendra, qu'on continue à vouloir qu'il advienne, on cesse néanmoins d'être agité de la passion du désir, qui en faisoit rechercher l'événement avec inquiétude; tout de même, lorsque la crainte est si extrême qu'elle ôte tout lieu à l'espérance, elle se convertit en désespoir; et ce désespoir, représentant la chose comme impossible, éteint entièrement le désir, lequel ne se porte qu'aux choses possibles.

ART. 167. De la jalousie.

La jalousie est une espèce de crainte qui se rapporte au désir qu'on a de se conserver la possession de quelque bien; et elle ne vient pas tant de la force des raisons qui font juger qu'on le peut perdre que de la grande estime qu'on en fait, laquelle est cause qu'on examine jusques aux moindres sujets de soupçon, et qu'on les prend pour des raisons fort considérables.

ART. 168. En quoi cette passion peut être honnête.

Et, pour ce qu'on doit avoir plus de soin de conserver les biens qui sont fort grands que ceux qui sont moindres, cette passion peut être juste et honnête en quelques occasions. Ainsi, par exemple, un capitaine qui garde une place de grande impor-

tance a droit d'en être jaloux, c'est-à-dire de se défier de tous les moyens par lesquels elle pourroit être surprise; et une honnête femme n'est pas blâmée d'être jalouse de son honneur, c'est-à-dire de ne se garder pas seulement de mal faire, mais aussi d'éviter jusques aux moindres sujets de médisance.

ART. 169. En quoi elle est blâmable.

Mais on se moque d'un avaricieux lorsqu'il est jaloux de son trésor, c'est-à-dire lorsqu'il le couve des yeux et ne s'en veut jamais éloigner de peur qu'il lui soit dérobé; car l'argent ne vaut pas la peine d'être gardé avec tant de soin : et on méprise un homme qui est jaloux de sa femme, pour ce que c'est un témoignage qu'il ne l'aime pas de la bonne sorte, et qu'il a mauvaise opinion de soi ou d'elle : je dis qu'il ne l'aime pas de la bonne sorte; car, s'il avoit une vraie amour pour elle, il n'auroit aucune inclination à s'en défier; mais ce n'est pas proprement elle qu'il aime, c'est seulement le bien qu'il imagine consister à en avoir seul la possession; et il ne craindroit pas de perdre ce bien s'il ne jugeoit pas qu'il en est indigne ou bien que sa femme est infidèle. Au reste, cette passion ne se rapporte qu'aux soupçons et aux défiances, car ce n'est pas proprement être jaloux que de tâcher d'éviter quelque mal lorsqu'on a juste sujet de le craindre.

ART. 170. De l'irrésolution.

L'irrésolution est aussi une espèce de crainte qui, retenant l'âme comme en balance entre plusieurs actions qu'elle peut faire, est cause qu'elle n'en exécute aucune, et ainsi qu'elle a du temps pour choisir avant que de se déterminer, en quoi véritablement elle a quelque usage qui est bon; mais lorsqu'elle dure plus qu'il ne faut, et qu'elle fait employer à délibérer le temps qui est requis pour agir, elle est fort mauvaise. Or, je dis qu'elle est une espèce de crainte, nonobstant qu'il puisse

arriver, lorsqu'on a le choix de plusieurs choses dont la bonté paroît fort égale, qu'on demeure incertain et irrésolu sans qu'on ait pour cela aucune crainte; car cette sorte d'irrésolution vient seulement du sujet qui se présente, et non point d'aucune émotion des esprits; c'est pourquoi elle n'est pas une passion, si ce n'est que la crainte qu'on a de manquer en son choix en augmente l'incertitude. Mais cette crainte est si ordinaire et si forte en quelques-uns, que souvent, encore qu'ils n'aient point à choisir et qu'ils ne voient qu'une seule chose à prendre ou à laisser, elle les retient et fait qu'ils s'arrêtent inutilement à en chercher d'autres; et lors c'est un excès d'irrésolution qui vient d'un trop grand désir de bien faire, et d'une foiblesse de l'entendement, lequel, n'ayant point de notions claires et distinctes, en a seulement beaucoup de confuses : c'est pourquoi le remède contre cet excès est de s'accoutumer à former des jugements certains et déterminés touchant toutes les choses qui se présentent, et à croire qu'on s'acquitte toujours de son devoir lorsqu'on fait ce qu'on juge être le meilleur, encore que peut-être on juge très-mal.

ART. 171. **Du courage et de la hardiesse.**

Le courage, lorsque c'est une passion et non point une habitude ou inclination naturelle, est une certaine chaleur ou agitation qui dispose l'âme à se porter puissamment à l'exécution des choses qu'elle veut faire, de quelle nature qu'elles soient; et la hardiesse est une espèce de courage qui dispose l'âme à l'exécution des choses qui sont les plus dangereuses.

ART 172. **De l'émulation.**

Et l'émulation en est aussi une espèce, mais en un autre sens; car on peut considérer le courage comme un genre qui se divise en autant d'espèces qu'il y a d'objets différents, et en autant d'autres qu'il y a de causes : en la première façon la har-

diesse est une espèce, en l'autre l'émulation; et cette dernière n'est autre chose qu'une chaleur qui dispose l'âme à entreprendre des choses qu'elle espère lui pouvoir réussir pour ce qu'elle les voit réussir à d'autres; et ainsi c'est une espèce de courage duquel la cause externe est l'exemple. Je dis la cause externe, pour ce qu'il doit outre cela y en avoir une interne, qui consiste en ce qu'on a le corps tellement disposé que le désir et l'espérance ont plus de force à faire aller quantité de sang vers le cœur que la crainte ou le désespoir à l'empêcher.

ART. 173. Comment la hardiesse dépend de l'espérance.

Car il est à remarquer que, bien que l'objet de la hardiesse soit la difficulté, de laquelle suit ordinairement la crainte ou même le désespoir, en sorte que c'est dans les affaires les plus dangereuses et les plus désespérées qu'on emploie le plus de hardiesse et de courage, il est besoin néanmoins qu'on espère ou même qu'on soit assuré que la fin qu'on se propose réussira, pour s'opposer avec vigueur aux difficultés qu'on rencontre. Mais cette fin est différente de cet objet; car on ne sauroit être assuré et désespéré d'une même chose en même temps. Ainsi quand les Décies se jetaient au travers des ennemis et couroient à une mort certaine, l'objet de leur hardiesse étoit la difficulté de conserver leur vie pendant cette action, pour laquelle difficulté ils n'avoient que du désespoir, car ils étoient certains de mourir; mais leur fin étoit d'animer leurs soldats par leur exemple, et de leur faire gagner la victoire, pour laquelle ils avoient de l'espérance; ou bien aussi leur fin étoit d'avoir de la gloire après leur mort, de laquelle ils étoient assurés.

ART. 174. De la lâcheté et de la peur.

La lâcheté est directement opposée au courage, et c'est une langueur ou froideur qui empêche l'âme de se porter à l'exécution des choses qu'elle feroit si elle était exempte de cette pas-

sion ; et la peur ou l'épouvante, qui est contraire à la hardiesse, n'est pas seulement une froideur, mais aussi un trouble et un étonnement de l'âme qui lui ôte le pouvoir de résister aux maux qu'elle pense être proches.

ART. 175. De l'usage de la lâcheté.

Or, encore que je ne me puisse persuader que la nature ait donné aux hommes quelque passion qui soit toujours vicieuse et n'ait aucun usage bon et louable, j'ai toutefois bien de la peine à deviner à quoi ces deux peuvent servir. Il me semble seulement que la lâcheté a quelque usage lorsqu'elle fait qu'on est exempt des peines qu'on pourroit être incité à prendre par des raisons vraisemblables, si d'autres raisons plus certaines qui les ont fait juger inutiles n'avoient excité cette passion ; car, outre qu'elle exempte l'âme de ces peines, elles sert aussi alors pour le corps, en ce que, retardant le mouvement des esprits, elle empêche qu'on ne dissipe ses forces. Mais ordinairement elle est très-nuisible, à cause qu'elle détourne la volonté des actions utiles ; et pour ce qu'elle ne vient que de ce qu'on n'a pas assez d'espérance ou de désir, il ne faut qu'augmenter en soi ces deux passions pour la corriger.

ART. 176. De l'usage de la peur.

Pour ce qui est de la peur ou de l'épouvante, je ne vois point qu'elle puisse jamais être louable et utile ; aussi n'est-ce pas une passion particulière. c'est seulement un excès de lâcheté, d'étonnement et de crainte, lequel est toujours vicieux, ainsi que la hardiesse est un excès de courage qui est toujours bon, pourvu que la fin qu'on se propose soit bonne ; et pour ce que la principale cause de la peur est la surprise, il n'y a rien de meilleur pour s'en exempter que d'user de préméditation et de se préparer à tous les événements, la crainte desquels la peut causer.

Art. 177. Du remords.

Le remords de conscience est une espèce de tristesse qui vient du doute qu'on a qu'une chose qu'on fait ou qu'on a faite n'est pas bonne, et il présuppose nécessairement le doute : car, si on étoit entièrement assuré que ce qu'on fait fût mauvais, on s'abstiendroit de le faire, d'autant que la volonté ne se porte qu'aux choses qui ont quelque apparence de bonté; et si on étoit assuré que ce qu'on a déjà fait fût mauvais, on en auroit du repentir, non pas seulement du remords. Or l'usage de cette passion est de faire qu'on examine si la chose dont on doute est bonne ou non, ou d'empêcher qu'on ne la fasse une autre fois pendant qu'on n'est pas assuré qu'elle soit bonne. Mais, pour ce qu'elle présuppose le mal, le meilleur seroit qu'on n'eût jamais sujet de la sentir; et on la peut prévenir par les mêmes moyens par lesquels on se peut exempter de l'irrésolution.

Art. 178. De la moquerie.

La dérision ou moquerie est une espèce de joie mêlée de haine, qui vient de ce qu'on aperçoit quelque petit mal en une personne qu'on en pense être digne : on a de la haine pour ce mal, on a de la joie de le voir en celui qui en est digne ; et lorsque cela survient inopinément, la surprise de l'admiration est cause qu'on s'éclate de rire, suivant ce qui a été dit ci-dessus de la nature du ris. Mais ce mal doit être petit; car, s'il est grand, on ne peut croire que celui qui l'a en soit digne, si ce n'est qu'on soit de fort mauvais naturel ou qu'on lui porte beaucoup de haine.

Art. 179. Pourquoi les plus imparfaits ont coutume d'être les plus moqueurs.

Et on voit que ceux qui ont des défauts fort apparents, par exemple, qui sont boiteux, borgnes, bossus, ou qui ont reçu

quelque affront en public, sont particulièrement enclins à la moquerie; car, désirant voir tous les autres aussi disgraciés qu'eux, ils sont bien aises des maux qui leur arrivent, et ils les en estiment dignes.

ART. 180. De l'usage de la raillerie.

Pour ce qui est de la raillerie modeste, qui reprend utilement les vices en les faisant paroître ridicules, sans toutefois qu'on en rie soi-même ni qu'on témoigne aucune haine contre les personnes, elle n'est pas une passion, mais une qualité d'honnête homme, laquelle fait paroître la gaieté de son humeur et la tranquillité de son âme, qui sont des marques de vertu, et souvent aussi l'adresse de son esprit, en ce qu'il sait donner une apparence agréable aux choses dont il se moque.

ART. 181. De l'usage du ris en la raillerie.

Et il n'est pas déshonnête de rire lorsqu'on entend les railleries d'un autre; de même elles peuvent être telles que ce seroit être chagrin de n'en rire pas; mais lorsqu'on raille soi-même, il est plus séant de s'en abstenir, afin de ne sembler pas être surpris par les choses qu'on dit, ni admirer l'adresse qu'on a de les inventer; et cela fait qu'elles surprennent d'autant plus ceux qui les oient.

ART. 182. De l'envie.

Ce qu'on nomme communément envie est un vice qui consiste en une perversité de nature qui fait que certaines gens se fâchent du bien qu'ils voient arriver aux autres hommes; mais je me sers ici de ce mot pour signifier une passion qui n'est pas toujours vicieuse. L'envie donc, en tant qu'elle est une passion, est une espèce de tristesse mêlée de haine qui vient de ce qu'on voit arriver du bien à ceux qu'on pense en être dignes: ce qu'on ne peut penser avec raison que des biens de fortune;

car pour ceux de l'âme ou même du corps, en tant qu'on les a de naissance, c'est assez en être digne que de les avoir reçus de Dieu avant qu'on fût capable de commettre aucun mal.

ART. 183. Comment elle peut être juste ou injuste.

Mais lorsque la fortune envoie des biens à quelqu'un dont il est véritablement indigne, et que l'envie n'est excitée en nous que pour ce qu'aimant naturellement la justice, nous sommes fâchés qu'elle ne soit pas observée en la distribution de ces biens, c'est un zèle qui peut être excusable, principalement lorsque le bien qu'on envie à d'autres est de telle nature qu'il se peut convertir en mal entre leurs mains ; comme si c'est quelque charge ou office en l'exercice duquel ils se puissent mal comporter, même lorsqu'on désire pour soi le même bien et qu'on est empêché de l'avoir, parce que d'autres qui en sont moins dignes le possèdent, cela rend cette passion plus violente, et elle ne laisse pas d'être excusable, pourvu que la haine qu'elle contient se rapporte seulement à la mauvaise distribution du bien qu'on envie, et non point aux personnes qui le possèdent ou le distribuent. Mais il y en a peu qui soient si justes et si généreux que de n'avoir point de haine pour ceux qui les préviennent en l'acquisition d'un bien qui n'est pas communicable à plusieurs, et qu'ils avoient désiré pour eux-mêmes, bien que ceux qui l'ont acquis en soient autant ou plus dignes. Et ce qui est ordinairement le plus envié, c'est la gloire ; car, encore que celle des autres n'empêche pas que nous n'y puissions aspirer, elle en rend toutefois l'accès plus difficile et en renchérit le prix.

ART. 184. D'où vient que les envieux sont sujets à avoir le teint plombé.

Au reste, il n'y a aucun vice qui nuise tant à la félicité des hommes que celui de l'envie : car, outre que ceux qui en sont entachés s'affligent eux-mêmes, ils troublent aussi de tout leur

pouvoir le plaisir des autres, et ils ont ordinairement le teint plombé, c'est-à-dire mêlé de jaune et de noir et comme de sang meurtri : d'où vient que l'envie est nommée *livor* en latin ; ce qui s'accorde fort bien avec ce qui a été dit ci-dessus des mouvements du sang en la tristesse et en la haine ; car celle-ci fait que la bile jaune, qui vient de la partie inférieure du foie, et la noire, qui vient de la rate, se répandent du cœur par les artères en toutes les veines ; et celle-là fait que le sang des veines a moins de chaleur et coule plus lentement qu'à l'ordinaire, ce qui suffit pour rendre la couleur livide. Mais pour ce que la bile, tant jaune que noire, peut aussi être envoyée dans les veines par plusieurs autres causes, et que l'envie ne les y pousse pas en assez grande quantité pour changer la couleur du teint, si ce n'est qu'elle soit fort grande et de longue durée, on ne doit pas penser que tous ceux en qui on voit cette couleur y soient enclins.

Art. 185. De la pitié.

La pitié est une espèce de tristesse mêlée d'amour ou de bonne volonté envers ceux à qui nous voyons souffrir quelque mal duquel nous les estimons indignes. Ainsi elle est contraire à l'envie à raison de son objet, et à la moquerie à cause qu'elle les considère d'autre façon.

Art. 186. Qui sont les plus pitoyables.

Ceux qui se sentent fort foibles et fort sujets aux adversités de la fortune semblent être plus enclins à cette passion que les autres, à cause qu'il se représentent le mal d'autrui comme leur pouvant arriver ; et ainsi ils sont émus à la pitié plutôt par l'amour qu'ils se portent à eux-mêmes que par celle qu'ils ont pour les autres.

Art. 187. Comment les plus généreux sont touchés de cette passion.

Mais néanmoins ceux qui sont les plus généreux et qui ont

[illegible] mal pour
[illegible] ne sont pas
[illegible] des autres
[illegible] une partie
[illegible] pour un chacun.
[illegible] celle
[illegible] sur un
théâtre. [illegible] que dans
[illegible] de pen-
ser [illegible] compatit
[illegible] différence, qu'au lieu
[illegible] à cause
[illegible] souffrent [illegible], le
[illegible] hommes [illegible] la faiblesse
[illegible] point
[illegible] mal qu'est
[illegible] souffrir avec [illegible] : et,
[illegible] pour cela
[illegible] seulement pour eux de la
[illegible].

[illegible]

[illegible] mains [illegible] qui haïssent
naturellement [illegible] hommes. [illegible] si bru-
[illegible] désespérés
[illegible] mal leur puisse
[illegible] la joie.

[illegible]

[illegible] passion, à cause
que [illegible] cœur, fait qu'il
[illegible] la froideur de la
[illegible] vapeurs, fait qu'elles se
[illegible] été dit ci-dessus.

ART. 190. De la satisfaction de soi-même.

La satisfaction qu'ont toujours ceux qui suivent constamment la vertu est une habitude en leur âme qui se nomme tranquillité et repos de conscience; mais celle qu'on acquiert de nouveau lorsqu'on a fraîchement fait quelque action qu'on pense bonne est une passion, à savoir, une espèce de joie, laquelle je crois être la plus douce de toutes, pour ce que sa cause ne dépend que de nous-mêmes. Toutefois, lorsque cette cause n'est pas juste, c'est-à-dire lorsque les actions dont on tire beaucoup de satisfaction ne sont pas de grande importance, ou même qu'elles sont vicieuses, elle est ridicule et ne sert qu'à produire un orgueil et une arrogance impertinente : ce qu'on peut particulièrement remarquer en ceux qui, croyant être dévots, sont seulement bigots et superstitieux; c'est-à-dire qui, sous ombre qu'ils vont souvent à l'église, qu'ils récitent force prières, qu'ils portent les cheveux courts, qu'ils jeûnent, qu'ils donnent l'aumône, pensent être entièrement parfaits, et s'imaginent qu'ils sont si grands amis de Dieu qu'ils ne sauroient rien faire qui lui déplût, et que tout ce que leur dicte leur passion est un bon zèle, bien qu'elle leur dicte quelquefois les plus grands crimes qui puissent être commis par des hommes, comme de trahir des villes, de tuer des princes, d'exterminer des peuples entiers, pour cela seul qu'ils ne suivent pas leurs opinions.

ART. 191. Du repentir.

Le repentir est directement contraire à la satisfaction de soi-même, et c'est une espèce de tristesse qui vient de ce qu'on croit avoir fait quelque mauvaise action; et elle est très-amère, pour ce que sa cause ne vient que de nous : ce qui n'empêche pas néanmoins qu'elle soit fort utile lorsqu'il est vrai que l'action dont nous nous repentons est mauvaise et que nous en avons une connoissance certaine, pour ce qu'elle nous incite à mieux

faire une autre fois. Mais il arrive souvent que les esprits foibles se repentent des choses qu'ils ont faites sans savoir assurément qu'elles soient mauvaises; ils se le persuadent seulement à cause qu'ils le craignent; et s'ils avoient fait le contraire, ils s'en repentiroient en même façon : ce qui est en eux une imperfection digne de pitié; et les remèdes contre ce défaut sont les mêmes qui servent à ôter l'irrésolution.

ART. 192. De la faveur.

La faveur est proprement un désir de voir arriver du bien à quelqu'un pour qui on a de la bonne volonté; mais je me sers ici de ce mot pour signifier cette volonté en tant qu'elle est excitée en nous par quelque bonne action de celui pour qui nous l'avons; car nous sommes naturellement portés à aimer ceux qui font des choses que nous estimons bonnes, encore qu'il ne nous en revienne aucun bien. La faveur, en cette signification, est une espèce d'amour, non point de désir, encore que le désir de voir du bien à celui qu'on favorise l'accompagne toujours; et elle est ordinairement jointe à la pitié, à cause que les disgrâces que nous voyons arriver aux malheureux sont cause que nous faisons plus de réflexion sur leurs mérites.

ART. 193. De la reconnoissance.

La reconnoissance est aussi une espèce d'amour excitée en nous par quelque action de celui pour qui nous l'avons, et par laquelle nous croyons qu'il nous a fait quelque bien, ou du moins qu'il en a eu intention. Ainsi elle contient tout le même que la faveur, et cela de plus qu'elle est fondée sur une action qui nous touche et dont nous avons désir de nous revancher : c'est pourquoi elle a beaucoup plus de force, principalement dans les âmes tant soit peu nobles et généreuses.

ART. 194. De l'ingratitude.

Pour l'ingratitude, elle n'est pas une passion, car la nature n'a

mis en nous aucun mouvement des esprits qui l'excite; mais elle est seulement un vice directement opposé à la reconnoisssance, en tant que celle-ci est toujours vertueuse et l'un des principaux liens de la société humaine; c'est pourquoi ce vice n'appartient qu'aux hommes brutaux et fortement arrogants qui pensent que toutes choses leur sont dues, ou aux stupides qui ne font aucune réflexion sur les bienfaits qu'ils reçoivent, ou aux foibles et abjects qui, sentant leur infirmité et leur besoin, recherchent bassement le secours des autres, et après qu'ils l'ont reçu, ils les haïssent, pour ce que, n'ayant pas la volonté de leur rendre la pareille, ou désespérant de le pouvoir, et s'imaginant que tout le monde est mercenaire comme eux et qu'on ne fait aucun bien qu'avec espérance d'en être récompensé, ils pensent les avoir trompés.

Art. 195. De l'indignation.

L'indignation est une espèce de haine ou d'aversion qu'on a naturellement contre ceux qui font quelque mal, de quelque nature qu'il soit; et elle est souvent mêlée avec l'envie ou avec la pitié; mais elle a néanmoins un objet tout différent, car on n'est indigné que contre ceux qui font du bien ou du mal aux personnes qui n'en sont pas dignes, mais on porte envie à ceux qui reçoivent ce bien, et on a pitié de ceux qui reçoivent ce mal. Il est vrai que c'est en quelque façon faire du mal que de posséder un bien dont on n'est pas digne; ce qui peut être la cause pourquoi Aristote et ses suivants, supposant que l'envie est toujours un vice, ont appelé du nom d'indignation celle qui n'est pas vicieuse.

Art. 196. Pourquoi elle est quelquefois jointe à la pitié, et quelquefois à la moquerie.

C'est aussi en quelque façon recevoir du mal que d'en faire; d'où vient que quelques-uns joignent à leur indignation la pitié, et quelques autres la moquerie, selon qu'ils sont portés de bonne

ou de mauvaise volonté envers ceux auxquels ils voient commettre des fautes, et c'est ainsi que le ris de Démocrite et les pleurs d'Héraclite ont pu procéder de même cause.

Art. 197. Qu'elle est souvent accompagnée d'admiration, et n'est pas incompatible avec la joie.

L'indignation est souvent aussi accompagnée d'admiration : car nous avons coutume de supposer que toutes choses seront faites en la façon que nous estimons bonne. C'est pourquoi, lorsqu'il en arrive autrement, cela nous surprend, et nous l'admirons. Elle n'est pas incompatible aussi avec la joie, bien qu'elle soit plus ordinairement jointe à la tristesse : car, lorsque le mal dont nous sommes indignés ne nous peut nuire, et que nous considérons que nous n'en voudrions pas faire de semblable, cela nous donne quelque plaisir ; et c'est peut-être l'une des causes du ris qui accompagne quelquefois cette passion.

Art. 198. De son usage.

Au reste, l'indignation se remarque bien plus en ceux qui veulent paraître vertueux qu'en ceux qui le sont véritablement ; car, bien que ceux qui aiment la vertu ne puissent voir sans quelque aversion les vices des autres, ils ne se passionnent que contre les plus grands et extraordinaires. C'est être difficile et chagrin que d'avoir beaucoup d'indignation pour des choses de peu d'importance ; c'est être injuste que d'en avoir pour celles qui ne sont point blâmables, et c'est être impertinent et absurde de ne restreindre pas cette passion aux actions des hommes, et de l'étendre jusques aux œuvres de Dieu ou de la nature, ainsi que font ceux qui, n'étant jamais contents de leur condition ni de leur fortune, osent trouver à redire en la conduite du monde et aux secrets de la Providence.

Art. 199. De la colère.

La colère est aussi une espèce de haine ou d'aversion que

nous avons contre ceux qui font quelque mal, ou qui ont tâché de nuire, non pas indifféremment à qui que ce soit, mais particulièrement à nous. Ainsi elle contient tout le même que l'indignation, et cela de plus, qu'elle est fondée sur une action qui nous touche et dont nous avons désir de nous venger; car ce désir l'accompagne presque toujours; et elle est directement opposée à la reconnoissance, comme l'indignation à la faveur; mais elle est incomparablement plus violente que ces trois autres passions, à cause que le désir de repousser les choses nuisibles et de se venger est le plus pressant de tous. C'est le désir joint à l'amour qu'on a pour soi-même qui fournit à la colère toute l'agitation du sang que le courage et la hardiesse peuvent causer; et la haine fait que c'est principalement le sang bilieux qui vient de la rate et des petites veines du foie qui reçoit cette agitation et entre dans le cœur, où, à cause de son abondance et de la nature de la bile dont il est mêlé, il excite une chaleur plus âpre et plus ardente que n'est celle qui peut y être excitée par l'amour ou par la joie.

Art. 200. Pourquoi ceux qu'elle fait rougir sont moins à craindre que ceux qu'elle fait pâlir.

Et les signes extérieurs de cette passion sont différents, selon les divers tempéraments des personnes et la diversité des autres passions qui la composent et se joignent à elle. Ainsi on en voit qui pâlissent ou qui tremblent lorsqu'ils se mettent en colère, et on en voit d'autres qui rougissent ou même qui pleurent; et on juge ordinairement que la colère de ceux qui pâlissent est plus à craindre que n'est la colère de ceux qui rougissent : dont la raison est que lorsqu'on ne veut ou qu'on ne peut se venger autrement que de mine et de paroles, on emploie toute sa chaleur et toute sa force dès le commencement qu'on est ému, ce qui est cause qu'on devient rouge; outre que quelquefois le regret et la pitié qu'on a de soi-même, pour ce qu'on ne peut se venger d'autre façon, est cause qu'on pleure.

Et, au contraire, ceux qui se réservent et se déterminent à une plus grande vengeance deviennent tristes de ce qu'ils pensent y être obligés par l'action qui les met en colère ; et ils ont aussi quelquefois de la crainte des maux qui peuvent suivre de la résolution qu'ils ont prise, ce qui les rend d'abord pâles, froids et tremblants ; mais, quand ils viennent après à exécuter leur vengeance, ils se réchauffent d'autant plus qu'ils ont été plus froids au commencement, ainsi qu'on voit que les fièvres qui commencent par le froid ont coutume d'être les plus fortes.

Art. 201. Qu'il y a deux sortes de colère, et que ceux qui ont le plus de bonté sont les plus sujets à la première.

Ceci nous avertit qu'on peut distinguer deux espèces de colère : l'une qui est fort prompte et se manifeste fort à l'extérieur, mais néanmoins qui a peu d'effet et peut facilement être apaisée ; l'autre qui ne paraît pas tant à l'abord, mais qui ronge davantage le cœur et qui a des effets dangereux. Ceux qui ont beaucoup de bonté et beaucoup d'amour sont les plus sujets à la première ; car elle ne vient pas d'une profonde haine, mais d'une prompte aversion qui les surprend, à cause qu'étant portés à imaginer que toutes les choses doivent aller en la façon qu'ils jugent être la meilleure, sitôt qu'il en arrive autrement ils admirent et s'en offensent, souvent même sans que la chose les touche en leur particulier, à cause qu'ayant beaucoup d'affection, ils s'intéressent pour ceux qu'ils aiment en même façon que pour eux-mêmes. Ainsi ce qui ne seroit qu'un sujet d'indignation pour un autre est pour eux un sujet de colère ; et pour ce que l'inclination qu'ils ont à aimer fait qu'ils ont beaucoup de chaleur et beaucoup de sang dans le cœur, l'aversion qui les surprend ne peut y pousser si peu de bile que cela ne cause d'abord une grande émotion dans ce sang ; mais cette émotion ne dure guère, à cause que la force de la surprise ne continue pas, et que sitôt qu'ils s'aperçoivent que le sujet qui les a fâchés ne les devoit pas tant émouvoir, ils s'en repentent.

ART. 202. Que ce sont les âmes foibles et basses qui se laissent le plus emporter à l'autre.

L'autre espèce de colère, en laquelle prédomine la haine et la tristesse, n'est pas si apparente d'abord, sinon peut-être en ce qu'elle fait pâlir le visage; mais sa force est augmentée peu à peu par l'agitation d'un ardent désir de se venger excité dans le sang, lequel, étant mêlé avec la bile qui est poussée vers le cœur de la partie inférieure du foie et de la rate, y excite une chaleur fort âpre et fort piquante. Et comme ce sont les âmes les plus généreuses qui ont le plus de reconnoissance, ainsi ce sont celles qui ont le plus d'orgueil et qui sont les plus basses et les plus infirmes qui se laissent le plus emporter à cette espèce de colère ; car les injures paroissent d'autant plus grandes que l'orgueil fait qu'on s'estime davantage, et aussi d'autant qu'on estime davantage les biens qu'elles ôtent, lesquels on estime d'autant plus qu'on a l'âme plus foible et plus basse, à cause qu'ils dépendent d'autrui.

ART. 203. Que la générosité sert de remède contre ses excès.

Au reste, encore que cette passion soit utile pour nous donner de la vigueur à repousser les injures, il n'y en a toutefois aucune dont on doive éviter les excès avec plus de soin, pour ce que, troublant le jugement, ils font souvent commettre des fautes dont on a par après du repentir, et même que quelquefois ils empêchent qu'on ne repousse si bien ces injures qu'on pourroit faire si on avoit moins d'émotion. Mais, comme il n'y a rien qui la rende plus excessive que l'orgueil, ainsi je crois que la générosité est le meilleur remède qu'on puisse trouver contre ses excès, pour ce que, faisant qu'on estime fort peu tous les biens qui peuvent être ôtés, et qu'au contraire on estime beaucoup la liberté et l'empire absolu sur soi-même, qu'on cesse d'avoir lorsqu'on peut être offensé par quelqu'un, elle fait qu'on

n'a que du mépris ou tout au plus de l'indignation pour les injures dont les autres ont coutume de s'offenser.

ART. 204. De la gloire.

Ce que j'appelle ci du nom de gloire est une espèce de joie fondée sur l'amour qu'on a pour soi-même, et qui vient de l'opinion ou de l'espérance qu'on a d'être loué par quelques autres. Ainsi elle est différente de la satisfaction intérieure qui vient de l'opinion qu'on a d'avoir fait quelque bonne action; car on est quelquefois loué pour des choses qu'on ne croit point être bonnes, et blâmé pour celles qu'on croit être meilleures : mais elles sont l'une et l'autre des espèces de l'estime qu'on fait de soi-même, aussi bien que des espèces de joie ; car c'est un sujet pour s'estimer que de voir qu'on est estimé par les autres.

ART. 205. De la honte.

La honte, au contraire, est une espèce de tristesse fondée aussi sur l'amour de soi-même, et qui vient de l'opinion ou de la crainte qu'on a d'être blâmé; elle est, outre cela, une espèce de modestie ou d'humilité et défiance de soi-même : car, lorsqu'on s'estime si fort qu'on ne se peut imaginer d'être méprisé par personne, on ne peut pas aisément être honteux.

ART. 206. De l'usage de ces deux passions.

Or la gloire et la honte ont même usage en ce qu'elles nous incitent à la vertu, l'une par l'espérance, l'autre par la crainte; il est seulement besoin d'instruire son jugement touchant ce qui est véritablement digne de blâme ou de louange, afin de n'être pas honteux de bien faire, et ne tirer point de vanité de ses vices, ainsi qu'il arrive à plusieurs. Mais il n'est pas bon de se dépouiller entièrement de ces passions, ainsi que faisoient autrefois les cyniques; car, encore que le peuple juge très-mal,

toutefois, à cause que nous ne pouvons vivre sans lui, et qu'il nous importe d'en être estimés, nous devons souvent suivre ses opinions plutôt que les nôtres, touchant l'extérieur de nos actions.

Art. 207. De l'impudence.

L'impudence ou l'effronterie, qui est un mépris de honte, et souvent aussi de gloire, n'est pas une passion, pour ce qu'il n'y a en nous aucun mouvement particulier des esprits qui l'excite; mais c'est un vice opposé à la honte, et aussi à la gloire, en tant que l'une et l'autre sont bonnes, ainsi que l'ingratitude est opposée à la reconnoissance, et la cruauté à la pitié. Et la principale cause de l'effronterie vient de ce qu'on a reçu plusieurs fois de grands affronts; car il n'y a personne qui ne s'imagine, étant jeune, que la louange est un bien et l'infamie un mal beaucoup plus importants à la vie qu'on ne trouve par expérience qu'ils sont, lorsque, ayant reçu quelques affronts signalés, on se voit entièrement privé d'honneur et méprisé par un chacun. C'est pourquoi ceux-là deviennent effrontés qui, ne mesurant le bien et le mal que par les commodités du corps, voient qu'ils en jouissent après ces affronts tout aussi bien qu'auparavant, ou même quelquefois beaucoup mieux, à cause qu'ils sont déchargés de plusieurs contraintes auxquelles l'honneur les obligeoit, et que, si la perte des biens est jointe à leur disgrâce, il se trouve des personnes charitables qui leur donnent.

Art. 208. Du dégoût.

Le dégoût est une espèce de tristesse qui vient de la même cause dont la joie est venue auparavant; car nous sommes tellement composés, que la plupart des choses dont nous jouissons ne sont bonnes à notre égard que pour un temps, et deviennent par après incommodes : ce qui paraît principalement au boire et au manger, qui ne sont utiles que pendant qu'on a de l'appétit, et qui sont nuisibles lorsqu'on n'en a plus; et pour ce

qu'elles cessent alors d'être agréables au goût, on a nommé cette passion *dégoût*.

Art. 209. Du regret.

Le regret est aussi une espèce de tristesse, laquelle a une particulière amertume, en ce qu'elle est toujours jointe à quelque désespoir et à la mémoire du plaisir que nous a donné la jouissance; car nous ne regrettons jamais que les biens dont nous avons joui, et qui sont tellement perdus que nous n'avons aucune espérance de les recouvrer au temps et en la façon que nous les regrettons.

Art. 210. De l'allégresse.

Enfin, ce que je nomme allégresse est une espèce de joie en laquelle il y a cela de particulier, que sa douceur est augmentée par la souvenance des maux qu'on a soufferts et desquels on se sent allégé en même façon que si on se sentoit déchargé de quelque pesant fardeau qu'on eût longtemps porté sur ses épaules. Et je ne vois rien de fort remarquable en ces trois passions; aussi ne les ai-je mises ici que pour suivre l'ordre du dénombrement que j'ai fait ci-dessus; mais il me semble que ce dénombrement a été utile pour faire voir que nous n'en omettions aucune qui fût digne de quelque particulière considération.

Art. 211. Un remède général contre les passions.

Et maintenant que nous les connoissons toutes, nous avons beaucoup moins de sujet de les craindre que nous n'avions auparavant; car nous voyons qu'elles sont toutes bonnes de leur nature, et que nous n'avons rien à éviter que leurs mauvais usages ou leurs excès, contre lesquels les remèdes que j'ai expliqués pourroient suffire si chacun avoit assez de soin de les pratiquer. Mais, pour ce que j'ai mis entre ces remèdes la prémé-

ditation et l'industrie par laquelle on peut corriger les défauts de son naturel, en s'exerçant à séparer en soi les mouvements du sang et des esprits d'avec les pensées auxquelles ils ont coutume d'être joints, j'avoue qu'il y a peu de personnes qui se soient assez préparées en cette façon contre toutes sortes de rencontres, et que ces mouvements excités dans le sang par les objets des passions suivent d'abord si promptement des seules impressions qui se font dans le cerveau et de la disposition des organes, encore que l'âme n'y contribue en aucune façon, qu'il n'y a point de sagesse humaine qui soit capable de leur résister lorsqu'on n'y est pas assez préparé. Ainsi plusieurs ne sauroient s'abstenir de rire étant chatouillés, encore qu'ils n'y prennent point de plaisir; car l'impression de la joie et de la surprise, qui les a fait rire autrefois pour le même sujet, étant réveillée en leur fantaisie, fait que leur poumon est subitement enflé malgré eux par le sang que le cœur lui envoie. Ainsi ceux qui sont fort portés de leur naturel aux émotions de la joie et de la pitié, ou de la peur, ou de la colère, ne peuvent s'empêcher de pâmer, ou de pleurer, ou de trembler, ou d'avoir le sang tout ému, en même façon que s'ils avoient la fièvre, lorsque leur fantaisie est fortement touchée par l'objet de quelqu'une de ces passions. Mais ce qu'on peut toujours faire en telle occasion, et que je pense pouvoir mettre ici comme le remède le plus général et le plus aisé à pratiquer contre tous les excès des passions, c'est que, lorsqu'on se sent le sang ainsi ému, on doit être averti et se souvenir que tout ce qui se présente à l'imagination tend à tromper l'âme et à lui faire paroître les raisons qui servent à persuader l'objet de sa passion beaucoup plus fortes qu'elles ne sont, et celles qui servent à dissuader beaucoup plus foibles. Et lorsque la passion ne persuade que des choses dont l'exécution souffre quelque délai, il faut s'abstenir d'en porter sur l'heure aucun jugement, et se divertir par d'autres pensées jusqu'à ce que le temps et le repos aient entièrement apaisé l'émotion qui est dans le sang. Et enfin, lorsqu'elle incite à des actions touchant lesquelles il est nécessaire qu'on prenne résolution sur-le-

champ, il faut que la volonté se porte principalement à considérer et à suivre les raisons qui sont contraires à celles que la passion représente, encore qu'elles paroissent moins fortes : comme lorsqu'on est inopinément attaqué par quelque ennemi, l'occasion ne permet pas qu'on emploie aucun temps à délibérer. Mais ce qu'il me semble que ceux qui sont accoutumés à faire réflexion sur leurs actions peuvent toujours, c'est que, lorsqu'ils se sentiront saisis de la peur, ils tâcheront à détourner leur pensée de la considération du danger, en se représentant les raisons pour lesquelles il y a beaucoup plus de sûreté et plus d'honneur en la résistance qu'en la fuite; et, au contraire, lorsqu'ils sentiront que le désir de vengeance et la colère les incite à courir inconsidérément vers ceux qui les attaquent, ils se souviendront de penser que c'est imprudence de se perdre quand on peut sans déshonneur se sauver, et que, si la partie est fort inégale, il vaut mieux faire une honnête retraite ou prendre quartier que s'exposer brutalement à une mort certaine.

Art. 212. Que c'est d'elles seules que dépend tout le bien et le mal de cette vie.

Au reste, l'âme peut avoir ses plaisirs à part; mais pour ceux qui lui sont communs avec le corps, ils dépendent entièrement des passions : en sorte que les hommes qu'elles peuvent le plus émouvoir sont capables de goûter le plus de douceur en cette vie. Il est vrai qu'ils y peuvent aussi trouver le plus d'amertume lorsqu'ils ne les savent pas bien employer et que la fortune leur est contraire; mais la sagesse est principalement utile en ce point, qu'elle enseigne à s'en rendre tellement maître et à les ménager avec tant d'adresse, que les maux qu'elles causent sont fort supportables, et même qu'on tire de la joie de tous.

RÈGLES

POUR LA DIRECTION DE L'ESPRIT[1]

AVIS DE L'ÉDITEUR

La traduction suivante n'a rien de ce qui caractérise généralement une traduction ; c'est un calque, une contre-épreuve du texte latin. Descartes n'a pas de style; c'est un grand penseur, non un grand écrivain. Ses paragraphes sont une suite de déductions rigoureuses, unies entre elles autant par l'expression que par la pensée, d'où il résulte que le traducteur ne peut changer la construction de la phrase originale sans en obscurcir la clarté. Guidé par ces considérations, nous avons dû préférer le mot à mot à tout autre système de traduction. Nous pouvons d'ailleurs nous appuyer de l'exemple de de Luynes, dont l'ouvrage fut approuvé de Descartes, et de celui de M. Cousin, qui aurait certainement mérité la même approbation.

Lorsqu'on traduit un auteur ancien, Tacite, par exemple, on éprouve le besoin de lutter avec lui ; ses formes sont variées, ses

1. Ce traité, écrit en latin par Descartes, ne fut publié que cinquante ans après sa mort, en 1701, avec plusieurs autres traités, sous le titre d'œuvres posthumes. Le dialogue intitulé *Recherches de la vérité par les lumières naturelles* était écrit en français; mais l'original s'est perdu, et nous n'avons qu'une traduction latine dont on ignore l'auteur. Nous donnons ici une nouvelle traduction française de ces deux traités.

expressions sont vigoureuses, et sa concision énergique appelle le travail de la pensée. Voilà pourquoi Tacite peut être traduit plusieurs fois et toujours d'une façon nouvelle. Il n'en est pas de même de Descartes ; pour le traduire il suffit de le comprendre, et pour le comprendre il suffit de suivre sa phrase sans jamais l'abandonner. Or sa phrase n'est pas difficile, puisqu'elle est la même, soit qu'il écrive en latin, soit qu'il écrive en français ; en un mot, rien ne caractérise dans ses ouvrages le génie des deux langues ; et cela est si vrai que ses *Méditations*, traduites en français, et sa *Méthode*, traduite en latin, offrent absolument les mêmes formes, et que les copies ont pris rang d'originaux; mais quelques exemples feront mieux comprendre notre pensée. Après avoir divisé en deux classes toutes les questions en général, Descartes continue : « [1] *Notandum est*, il faut noter, — *inter quæstiones*, que parmi les questions, — *quæ perfecte intelliguntur*, qui se comprennent facilement, — *nos illas tantum ponere*, nous ne posons que celles, — *in quibus tria distinctæ percipimus*, où nous percevons distinctement ces trois choses, — *nempe : quibus signis in quod quæritur possit agnosci, cum occurrat*, savoir : à quels signes ce qu'on cherche peut-il être reconnu lorsqu'il se présente? — *quid sit præcise ex quo illud deducere debeamus*, de quoi devons-nous précisément le déduire ? — *et quomodo probandum sit illa ab invicem ita pendere*, et comment faut-il prouver que ces deux choses dépendent tellement l'une de l'autre, — *ut unum nulla ratione possit mutari, alio immutato*, que l'une ne peut changer quand l'autre ne change pas ? »

Il est inutile d'insister sur l'impossibilité de donner une autre traduction de ce passage. Et, en effet, on ne saurait le retraduire avec des formes nouvelles sans le délayer ou sans altérer la pensée.

Voici un second exemple non moins frappant[2] : « *Eo me fateor natum esse ingenio*, je suis né, je l'avoue, avec un esprit tel, — *ut*

1. *Règles pour la direction de l'esprit*, page 43, édition d'Amsterdam, 1701.
2. *Id.*, page 360.

summam studiorum voluptatem, non in audiendis aliorum rationibus, sed in iisdem propria industria inveniendis semper posuerim, que le plus grand plaisir de l'étude a toujours été pour moi, non pas d'écouter les raisons des autres, mais de les découvrir moi-même, — *quod me unum cum juvenem adhuc ad scientias addiscendas allexisset,* cela seul m'ayant attiré jeune encore vers l'étude des sciences, — *quoties novum inventum aliquis liber pollicebatur in titulo,* chaque fois que quelque livre promettait par son titre une nouvelle découverte, — *antequam ulterius legerem,* avant d'aller plus loin, — *experiebar utrum forte aliquid simile per ingenitam quamdam sagacitatem assequerer,* j'essayais si par ma sagacité naturelle je ne pourrais pas atteindre à quelque chose de semblable, — *cavēbamque exacte,* et je me gardais bien, — *ne mihi hanc oblectationem innocuam festina lectio prœriperet,* de m'enlever cet innocent plaisir par une lecture précipitée. — *Quod toties successit,* cela me réussit tant de fois, — *ut tandem animadverterim,* que je m'aperçus enfin, — *me non amplius, ut cœteri solent, per vagas et cœcas disquisitiones, fortunœ auxilio potius quam artis, ad rerum veritatem pervenire,* que j'arrivais à la vérité, non plus, comme les autres hommes, par des recherches vagues et aveugles, et plutôt avec le secours de la fortune qu'avec le secours de l'art, — *sed certas regulas, quœ ad hoc non parum juvant, longa experientia percepisse,* mais que j'avais trouvé, par une longue expérience, des règles fixes qui ne sont pas d'une médiocre utilité pour cette étude, — *quibus usus sum postea ad plures excogitandas,* et dont je me suis servi dans la suite pour découvrir d'autres règles. — *Atque ita hanc totam methodum diligenter excolui,* et ainsi j'ai cultivé avec soin toute cette méthode, — *meque omnium maxime utilem studendi modum ab initio sequendum fuisse mihi persuasi,* et je me suis persuadé que dès le principe j'avais suivi la meilleure manière d'étudier. »

Qu'on donne ce paragraphe à vingt traducteurs différents, et, sauf quelques variantes de mots, on aura vingt traductions identiques. C'est qu'en effet la traduction fidèle de ce passage et

d'une multitude d'autres du même genre ne peut jamais produire que la même phrase.

A présent nous prions les lecteurs qui seraient frappés de la ressemblance de quelques parties de notre traduction avec celle de M. Cousin de vouloir bien faire le travail que nous avons fait; c'est à savoir de traduire les mêmes passages avec le texte seulement sous les yeux; ils seront surpris de l'inutilité de leurs efforts pour obtenir quelques résultats nouveaux. Voilà précisément ce qui nous est arrivé plusieurs fois avec notre prédécesseur, sans que l'on puisse nous accuser d'avoir copié autre chose que le livre même de Descartes.

Cependant, il faut bien le dire, l'ensemble de notre travail diffère essentiellement de celui de M. Cousin; nous ne donnons pas toujours le même sens aux mêmes passages.

Par exemple :

Descartes, après avoir dit que le vide des mathématiques spéciales l'avait porté à la recherche d'une science mathématique en général, ajoute : *Quæsivi*[1] *imprimis quidnam præcise per illud nomen omnes intelligant, et quare non modo jam dicta, sed astronomia etiam, musica, optica, mechanica, aliæque complures, mathematicæ partes dicantur.*

Voici la traduction de M. Cousin :

Je me suis demandé d'abord ce qu'on entendait précisément par ce mot mathématique, et pourquoi *l'arithmétique et la géométrie seulement, et non* l'astronomie, la musique, l'optique, la mécanique et tant d'autres sciences, passaient pour en faire partie.

Voici maintenant notre traduction :

Je me demandai d'abord ce qu'on entendait précisément par ce mot, et pourquoi on regardait comme faisant partie des mathématiques *non-seulement l'arithmétique et la géométrie, mais encore* l'astronomie, la musique, l'optique, la mécanique et plusieurs autres sciences.

1. *Règles pour la direction de l'esprit*, page 340.

Autre exemple :

Après avoir posé que l'intuition et l'induction sont les deux seuls moyens d'arriver à la vérité, et que l'intuition doit être évidente, Descartes poursuit ainsi: *Nam*[1], *ex. gr., sit hæc consequentia:* 2 *et* 2 *efficiunt idem quod* 3 *et* 1; *non modo intuendum est* 2 *et* 2 *efficere* 4, *et* 3 *et* 1 *efficere quoque* 4, *sed insuper ex his duabus propositionibus tertiam illam necessario concludi.*

M. Cousin traduit:

Ainsi, quand on dit que 2 et 2 font la même chose que 3 et 1, il ne faut pas seulement voir par intuition que 2 et 2 égalent 4, il faut encore voir que de ces deux propositions il est nécessaire de conclure cette troisième, *qu'elles sont égales.*

Et nous :

Ainsi, par exemple, étant donné ce résultat: 2 et 2 font la même chose que 3 et 1, non-seulement il faut voir intuitivement que 2 et 2 font 4, et que 3 et 1 font aussi 4, mais encore que la première proposition est la conséquence nécessaire des deux autres.

Autre exemple:

Après avoir démontré qu'il est impossible à un homme qui ne connaît que les mathématiques de trouver la ligne appelée en dioptrique anaclastique, Descartes ajoute :

Si[2] *vero aliquis, non solius mathematicæ studiosus, sed qui juxta regulam primam de omnibus quæ occurrunt, veritatem quærere cupiat, in eamdem difficultatem inciderit, ulterius inveniet hanc proportionem inter angulos incidentiæ et refractionis pendere ab eorumdem mutatione, propter varietatem mediorum, rursum hanc mutationem pendere a medio quod radius penetrat per totum diaphanum, atque hujus penetrationis cognitionem supponere illuminationis naturam etiam esse cognitam, denique, ad illuminationem intelligendam, sciendum esse quid sit generaliter potentia naturalis.*

1. *Règles pour la direction de l'esprit*, page 334.

2. *Id.*, page 353.

M. Cousin traduit :

Mais si un homme, sachant autre chose que les mathématiques, désireux de connaître, d'après la règle première, la vérité sur tout ce qui se présente à lui, vient à rencontrer la même difficulté, il ira plus loin et trouvera que le rapport entre les angles d'incidence et les angles de réfraction dépend de leur changement, à cause de la variété des milieux ; que ce changement, à son tour, dépend du milieu, parce que le rayon pénètre dans la totalité du corps diaphane ; il verra que cette propriété de pénétrer ainsi un corps suppose connue la nature de la lumière ; qu'enfin, pour connaître la nature de la lumière, il faut savoir ce qu'est en général une puissance naturelle.

Et nous :

Mais si un homme qui ne s'occupe pas seulement de mathématiques, et qui désire connaître, d'après la première règle, la vérité sur tout ce qu'il rencontre, vient à tomber sur la même difficulté, il ira plus loin, et trouvera que le rapport entre les angles d'incidence et les angles de réfraction dépend du changement apporté dans la grandeur respective de ces angles par la différence des milieux ; que ce changement, à son tour, dépend du milieu, parce que le rayon traverse la totalité du corps diaphane ; que la connaissance de la propriété de pénétrer un corps suppose connue la nature de l'action de la lumière, et qu'enfin, pour comprendre l'action de la lumière, il faut savoir ce que c'est en général qu'une puissance naturelle.

Nous pourrions citer beaucoup d'autres exemples semblables ; mais, outre que l'énumération en deviendrait fastidieuse, il nous semble que ceux dont nous nous appuyons suffisent pour donner une idée de notre travail.

En résumé donc, tout en reconnaissant hautement le mérite de la traduction de M. Cousin, tout en déclarant qu'elle est souvent digne du philosophe dont elle est l'interprète, nous n'avons pas hésité à publier la nôtre, parce qu'elle peut porter la lumière sur un assez grand nombre de points encore obscurs.

Il ne nous reste qu'à nous excuser auprès de nos lecteurs

d'avoir mutilé la pensée du grand philosophe en la leur présentant par lambeaux et au point de vue de la grammaire. Espérons qu'ils auront bientôt oublié cette dissertation aride en parcourant les premières pages des deux traités qui suivent, compléments admirables, mais inachevés, de l'œuvre puissante du réformateur de la philosophie.

RÈGLE PREMIÈRE

Diriger l'esprit de manière qu'il porte des jugements solides et vrais sur tous les objets qui se présentent, tel doit être le but des études.

Les hommes ont l'habitude, toutes les fois qu'ils reconnoissent quelque ressemblance entre deux choses, de leur appliquer à toutes les deux, même dans le point où elles diffèrent, ce qu'ils ont trouvé vrai de l'une d'elles. Ainsi ils comparent, à tort, les sciences, qui consistent entièrement dans le travail de l'esprit, avec les arts, qui demandent un certain usage et une certaine disposition du corps; et voyant que le même homme ne peut apprendre à la fois tous les arts, mais que celui qui n'en cultive qu'un seul devient plus facilement un grand artiste ou un excellent artisan, parce que les mêmes mains sont moins aisément propres à labourer la terre et à toucher de la lyre, ou à exercer à la fois plusieurs autres arts différents, qu'à en exercer un seul, ils croient qu'il en est de même des sciences, et, les distinguant l'une de l'autre selon la diversité de l'objet dont chacune d'elles s'occupe, ils pensent qu'il faut les étudier chacune à part, omission faite de toutes les autres. En quoi certes ils ont grand tort; car, puisque toutes les sciences réunies ne sont rien autre chose que l'intelligence humaine, qui reste toujours une, toujours la même, si variés que soient les sujets auxquels elle s'applique, et qui n'en reçoit pas plus de changements que n'en apporte à la lumière du soleil la variété des objets qu'elle éclaire,

il n'est pas besoin d'imposer aucune limite à l'esprit humain ; en effet, si l'exercice d'un art nous empêche d'en apprendre un autre, il n'en est pas ainsi dans les sciences : la connoissance d'une vérité nous aide à en découvrir une autre, bien loin de nous faire obstacle. Et certes il me semble étonnant que la plupart des hommes étudient avec le plus grand soin les propriétés des plantes, les mouvements des astres, les transmutations des métaux et autres matières semblables, tandis qu'à peine un petit nombre s'occupe de l'intelligence ou de cette science universelle dont nous parlons; et cependant toutes les autres études ont du prix moins par elles-mêmes que parce qu'elles sont de quelque utilité pour la précédente. Ce n'est donc pas sans raison que nous posons cette règle en tête de toutes les autres, parce que rien ne nous écarte plus du droit chemin qui mène à la vérité que de diriger nos études, non vers cette fin générale, mais vers des buts particuliers. Je ne parle pas des buts mauvais et condamnables, comme la vaine gloire ou un gain honteux; car il est évident que l'imposture et les ruses propres aux esprits vulgaires y conduisent par un chemin beaucoup plus court que ne sauroit le faire la connoissance solide de la vérité. Mais je veux parler des buts honnêtes et louables, parce que souvent ils nous égarent à notre insu; comme, par exemple, lorsque nous voulons acquérir les sciences utiles, soit à cause des avantages qu'on en retire dans cette vie, soit à cause du plaisir qu'on trouve dans la contemplation du vrai, sorte de plaisir qui dans ce monde est presque la seule félicité que ne vienne troubler aucune douleur. Car voilà des fruits légitimes que nous pouvons nous promettre de la culture des sciences; mais si, dans le cours de nos études nous pensons trop à ces deux objets, ils nous font souvent omettre beaucoup de choses nécessaires à la connoissance des autres, parce qu'au premier abord ces choses nous paroissent ou de peu d'utilité ou de peu d'intérêt. Ce dont il faut se persuader, c'est que toutes les sciences sont tellement liées ensemble qu'il est bien plus facile de les apprendre toutes à la fois que d'en apprendre une seule en la détachant des autres. Si

donc quelqu'un veut rechercher sérieusement la vérité, il ne doit pas s'appliquer à une seule science, car elles se tiennent toutes et dépendent les unes des autres; il ne doit songer qu'à augmenter les lumières naturelles de sa raison, non pour résoudre telle ou telle difficulté de l'école, mais pour que dans chaque circonstance de la vie son intelligence montre d'avance à sa volonté le parti qu'elle doit prendre. Il verra qu'en peu de temps il aura fait des progrès merveilleux et bien supérieurs à ceux des hommes qui s'appliquent à des études spéciales, et que s'il n'a pas obtenu les résultats qu'ils veulent atteindre, il a touché un but plus élevé, auquel les hommes spéciaux ne peuvent prétendre.

RÈGLE II

Il faut nous occuper seulement des objets dont notre esprit paroît capable d'acquérir une connoissance certaine et indubitable.

Toute science est une connoissance certaine et évidente; l'homme qui doute beaucoup n'est pas plus savant que celui qui n'a jamais pensé; et même je le regarde comme moins savant s'il s'est formé de fausses idées sur certaines choses. Il vaut donc mieux ne jamais étudier que de s'occuper d'objets tellement difficiles que, ne pouvant distinguer le vrai du faux, on soit obligé d'admettre pour certain ce qui est douteux, puisque dans cette étude on doit moins espérer d'augmenter sa science que craindre de la diminuer. Nous rejetons donc, par cette règle, toutes les connoissances qui ne sont que probables, et nous posons en principe qu'on ne doit se fier qu'à celles qui sont certaines et dont on ne peut douter. Les savants se persuadent peut-être que ces connoissances sont fort rares, et cela parce que, suivant un travers commun à l'esprit commun, ils les ont négligées, comme trop faciles et à la portée de tout le monde. Cependant nous les avertissons qu'elles sont en bien plus grand nombre qu'ils ne le pensent, et qu'elles suffisent pour démontrer solidement une foule de propositions sur lesquelles ils n'ont pu jusqu'à présent émettre que des

opinions probables, opinions que bientôt, pensant qu'il étoit indigne d'un savant d'avouer qu'il ignore quelque chose, ils se sont habitués à parer de fausses raisons, si bien qu'ils ont fini par se les persuader à eux-mêmes, et qu'ils les ont données pour vraies.

Mais si nous observons fidèlement cette règle, il y aura bien peu de choses à l'étude desquelles nous ne puissions nous livrer; car à peine, dans les sciences, est-il une seule question qui n'ait souvent divisé les hommes d'esprit. Or, toutes les fois que deux hommes sont d'un avis contraire sur la même chose, à coup sûr, l'un ou l'autre se trompe; bien plus, aucun ne semble posséder la vérité; car si les raisons de l'un étoient certaines et évidentes, il pourroit les exposer à l'autre de telle manière qu'il finiroit par le convaincre également. Il ne me paroît donc pas que nous puissions acquérir la connoissance complète de toutes les choses sur lesquelles on n'a que des opinions probables, parce que nous ne pouvons sans présomption espérer de nous-mêmes plus que les autres n'ont fait; si donc notre calcul est exact, il ne reste de toutes les sciences déjà connues que l'arithmétique et la géométrie à l'étude desquelles nous ramène l'observation de cette règle.

Toutefois nous ne condamnons pas la manière dont on a philosophé jusqu'à présent, ni l'emploi des syllogismes probables, armes très-propres aux combats qui se livrent dans les écoles; en effet, ils exercent l'intelligence des jeunes gens et les aiguillonnent par l'émulation; or, il vaut beaucoup mieux les former au moyen de pareilles opinions, bien qu'évidemment elles soient incertaines, puisqu'elles ont été controversées entre les savants, que de les abandonner entièrement à eux-mêmes; car peut-être, sans guide, tomberaient-ils dans des abîmes. Mais tant qu'ils marchent sur les traces qu'on leur a marquées, bien qu'ils s'écartent quelquefois de la vérité, encore est-il qu'ils suivent une route plus sûre, en ce sens qu'elle a été déjà explorée par des hommes plus habiles. Nous-mêmes nous nous réjouissons d'avoir aussi été élevés de la sorte dans les écoles. Mais maintenant que

nous sommes déliés du serment qui nous enchaînoit aux paroles du maître, et qu'étant d'un âge assez mûr nous avons soustrait notre main à la férule, si nous voulons sérieusement nous proposer à nous-mêmes des règles avec le secours desquelles nous nous élevions au faîte des connoissances humaines, nous devons certes mettre au premier rang celle qui nous défend d'abuser de notre loisir, comme font beaucoup de gens qui négligent toutes les études aisées et ne s'occupent que des choses difficiles. Sans doute ils forment ingénieusement sur ces choses les conjectures les plus subtiles et les raisonnements les plus probables; mais, après de nombreux travaux, ils s'aperçoivent trop tard qu'il n'ont fait qu'augmenter la somme des doutes, sans avoir appris aucune science.

Et maintenant, comme nous avons dit un peu plus haut qu'entre toutes les sciences connues, l'arithmétique et la géométrie étaient les seules exemptes de fausseté et d'incertitude, remarquons, pour exposer plus amplement la justesse de nos paroles, que l'on arrive à la connoissance des choses par deux voies : l'expérience et la déduction. Remarquons de plus que l'expérience est souvent trompeuse; la déduction, au contraire, ou, en d'autres termes, l'opération par laquelle on infère une chose d'une autre, il se peut qu'on l'omette si on ne l'aperçoit pas, mais l'intelligence la moins propre au raisonnement ne peut la mal faire. Les entraves au moyen desquelles les dialecticiens croient diriger la raison humaine me semblent ici d'une médiocre utilité, quoique je ne nie pas qu'elles ne soient très-bonnes pour d'autres usages. En effet, toutes les erreurs dans lesquelles peuvent tomber les hommes (je ne dis pas les animaux) ne naissent jamais d'une mauvaise induction, mais de ce qu'on pose en principe certaines expériences peu comprises, ou de ce qu'on porte des jugements téméraires et sans fondement.

Ceci nous montre clairement pourquoi l'arithmétique et la géométrie sont beaucoup plus certaines que toutes les autres sciences: c'est que leur objet à elles seules est si clair et si

simple qu'elles n'ont besoin de rien supposer que l'expérience puisse révoquer en doute, et qu'elles ne consistent entièrement que dans des conséquences à déduire par la voie du raisonnement. Elles sont donc les plus faciles et les plus claires de toutes les sciences, et leur objet est tel que nous le désirons, puisque, à moins d'inadvertance, il semble à peine possible à un homme de s'y égarer. Toutefois on ne doit pas s'étonner que beaucoup d'esprits se livrent plus volontiers à d'autres études ou à la philosophie; cela vient de ce que chacun se permet plus hardiment de deviner dans un sujet obscur que dans un sujet clair, et qu'il est bien plus facile de former des conjectures sur une question quelconque que d'atteindre à la vérité même dans une seule question, si facile qu'elle soit.

Concluons de ce qui précède, non pas, il est vrai, qu'il faut apprendre l'arithmétique et la géométrie seulement, mais que ceux qui cherchent le droit chemin de la vérité ne doivent s'occuper d'aucun objet dont ils ne puissent avoir une certitude égale aux démonstrations de l'arithmétique et de la géométrie.

RÈGLE III

Sur les objets dont on se propose l'étude il faut chercher non pas les opinions d'autrui ou ses propres conjectures, mais ce que l'on peut voir clairement, avec évidence, ou déduire avec certitude; car la science ne s'acquiert pas autrement.

On doit lire les ouvrages des anciens, parce que c'est un grand avantage de pouvoir user des travaux d'un si grand nombre d'hommes, tant pour connoître ce qui jadis a été inventé de bon que pour savoir ce qui reste à découvrir dans toutes les sciences. Et toutefois il est à craindre qu'une lecture trop attentive, quelle que soit d'ailleurs notre défiance, n'introduise à notre insu dans notre esprit quelques-unes des erreurs de ces ouvrages. En effet, c'est la coutume des écrivains, chaque fois que, par crédulité ou irréflexion, ils se sont laissé prendre à

quelque opinion controversée, de mettre en œuvre les arguments les plus subtils pour nous la faire partager; tandis qu'au contraire, chaque fois qu'ils ont eu le bonheur de trouver quelque chose de certain et d'évident, il ne l'exposent jamais que d'une manière ambiguë, soit qu'ils craignent que la simplité des preuves ne diminue le mérite de l'invention, soit qu'ils nous envient la connoissance distincte de la vérité.

Que dis-je! lors même qu'ils seroient tous francs et clairs, et qu'ils ne nous donneroient jamais des choses douteuses pour des vérités, mais exposeroient tout de bonne foi, comme il est à peine une seule opinion émise par l'un dont le contraire ne soit soutenu par l'autre, nous ne saurions jamais auquel croire, et il ne serviroit de rien de compter les suffrages pour suivre l'opinion qui en réunit le plus; car s'il s'agit d'une question difficile, il est plus croyable que la véritable solution a pu être trouvée par la minorité que par la majorité. Mais quand même tous seroient d'accord, leur doctrine ne nous suffiroit pas; car nous ne deviendrons jamais mathématiciens, sussions-nous par cœur toutes les démonstrations données par les autres, si notre esprit n'est lui-même capable de résoudre toute espèce de problème; et nous ne deviendrons jamais philosophes, eussions-nous lu tous les raisonnements de Platon et d'Aristote, si nous ne pouvons porter un jugement solide sur une proposition quelconque. Et en effet, ce seroit avoir appris non des sciences, mais de l'histoire.

Nous sommes en outre avertis de ne jamais mêler aucune conjecture à nos jugements sur la vérité des choses. Cet avertissement n'est pas de peu d'importance; car la meilleure raison pour laquelle, dans la philosophie ordinaire, on ne trouve rien d'assez évident et d'assez certain pour ne pas donner matière à controverse, c'est que les savants, non contents de reconnoître les choses claires et certaines, ont osé d'abord affirmer les choses obscures et inconnues, auxquelles ils n'arrivaient que par des conjectures probables; et qu'ensuite, y ajoutant par degré une foi entière et les mêlant indistinctement aux choses vraies et évidentes, ils ont fini par ne pouvoir plus rien conclure qui

ne parût dépendre de quelque proposition obscure, et dès lors qui ne fût incertain.

Mais, pour ne pas tomber dans la même erreur, nous allons énumérer ici tous les actes de notre intelligence au moyen desquels nous pouvons atteindre à la connoissance des choses sans aucune crainte d'erreur. On n'en admet que deux : l'intuition et l'induction.

J'entends par intuition, non la croyance au témoignage variable des sens ou les jugements trompeurs de l'imagination, mauvaise régulatrice, mais la conception d'un esprit sain et attentif, si facile et si distinct qu'aucun doute ne reste sur ce que nous comprenons; ou bien, ce qui est la même chose, la conception ferme qui naît dans un esprit sain et attentif des seules lumières de la raison, et qui, plus simple, est conséquemment plus sûre que la déduction elle-même, qui cependant, comme nous l'avons remarqué plus haut, ne peut-être mal faite par l'homme. Ainsi chacun peut voir par intuition qu'il existe, qu'il pense, qu'un triangle se termine par trois lignes, qu'un globe n'a qu'une surface, et d'autres vérités semblables, qui sont plus nombreuses qu'on ne le croit communément, parce qu'on dédaigne d'appliquer son esprit à des choses si faciles.

Au reste, de peur de choquer par l'emploi nouveau du mot *intuition* et de quelques autres que dans la suite je serai obligé de détourner pareillement de leur signification ordinaire, je déclare ici, en général, que je m'inquiète peu du sens donné par les écoles à ces expressions dans ces derniers temps, parce qu'il serait très-difficile de se servir des mêmes termes pour exprimer des idées entièrement différentes, mais que je considère seulement la signification de chaque mot en latin, afin qu'à défaut de l'expression propre j'emploie métaphoriquement les mots qui me semble les plus convenables pour rendre ma pensée.

Or ce n'est pas seulement dans les énonciations, mais dans toute espèce de raisonnements, que l'intuition doit avoir cette certitude. Ainsi, par exemple, étant donné ce résultat : deux et

deux font la même chose que trois et un, non-seulement il faut voir intuitivement que deux et deux font quatre et que trois et un font aussi quatre, mais encore que la troisième proposition est la conséquence nécessaire des deux autres.

On se demandera peut-être pourquoi j'ai ajouté à l'intuition une autre manière de connoître, qui consiste dans la déduction, opération par laquelle nous comprenons toutes les choses qui sont la conséquence nécessaire de certaines autres dont nous avons une connoissance sûre. Mais j'ai dû le faire parce qu'il est beaucoup de choses que l'on peut savoir sûrement, bien qu'elles ne soient pas évidentes par elles-mêmes, pourvu toutefois qu'on les déduise de principes avérés et connus, au moyen d'un mouvement continu et non interrompu de la pensée, avec une intuition claire de chaque chose. C'est ainsi que nous savons que le dernier anneau d'une longue chaîne est uni au premier, bien que nous ne puissions embrasser d'un seul coup d'œil tous les anneaux intermédiaires qui les unissent, pourvu que nous les ayons parcourus successivement, et que nous nous rappelions que, depuis le premier jusqu'au dernier, chaque anneau tient à celui qui le précède et à celui qui le suit. Nous distinguons donc l'intuition de la déduction certaine, parce que dans la déduction on conçoit un mouvement ou une certaine succession, au lieu que dans l'intuition il n'en est pas de même, et qu'en outre la déduction n'a pas besoin, comme l'intuition, d'une évidence présente, mais qu'elle emprunte plutôt, en quelque sorte, toute sa certitude à la mémoire. D'où il résulte qu'on peut dire que les propositions qui sont la conséquence immédiate d'un premier principe peuvent être connues tantôt par l'intuition, tantôt par la déduction, suivant la manière de les considérer, tandis que les principes le sont seulement par l'intuition, et que les conséquences éloignées ne peuvent l'être que par la déduction.

Voilà les deux voies les plus sûres pour arriver à la science; l'esprit ne doit pas en admettre davantage; toutes les autres, au contraire, doivent être rejetées comme suspectes et sujettes

à l'erreur; ce qui néanmoins ne nous empêche pas de croire que les choses qui nous ont été révélées par Dieu sont les plus certaines de toutes nos connoissances, puisque la foi qu'on a en elles, comme dans toutes les choses obscures, est un acte non de l'esprit, mais de la volonté, et que, si elle a un fondement dans notre intelligence, c'est surtout par l'une des voies déjà indiquées qu'on peut et qu'on doit le trouver, comme nous le montrerons peut-être plus amplement quelque jour.

RÈGLE IV

La méthode est nécessaire pour la recherche de la vérité.

Les mortels sont possédés d'une curiosité si aveugle que souvent ils dirigent leur esprit dans les voies inconnues, sans aucun motif d'espérance, mais seulement pour voir si par hasard ce qu'ils cherchent n'y serait pas; comme un homme qui serait dévoré par un désir si insensé de découvrir un trésor qu'il parcourrait sans cesse tous les chemins, cherchant si quelque voyageur n'en aurait pas laissé un. Ainsi étudient presque tous les chimistes, la plupart des géomètres et beaucoup de philosophes. Je ne nie pas qu'au milieu de leurs erreurs ils n'aient parfois le bonheur de rencontrer quelque vérité; cependant je n'accorde pas qu'ils soient pour cela plus habiles; ils sont seulement plus heureux. Il vaut beaucoup mieux ne jamais songer à chercher la vérité sur aucune chose que de le faire sans méthode; car il est très-certain que des études sans ordre et des méditations obscures troublent les lumières naturelles et aveuglent l'esprit, et quiconque s'accoutume à marcher ainsi dans les ténèbres s'affaiblit tellement la vue qu'il ne peut plus supporter le grand jour; ce que confirme aussi l'expérience, puisque le plus souvent nous voyons ceux qui n'ont jamais étudié juger beaucoup plus solidement et beaucoup plus clairement de ce qui se présente que ceux qui ont toujours fréquenté les écoles. Or, par méthode,

j'entends des règles certaines et faciles, dont la rigoureuse observation empêchera qu'on ne suppose jamais pour vrai ce qui est faux, et fera que, sans se consumer en efforts inutiles, mais au contraire en augmentant graduellement sa science, l'esprit parvienne à la véritable connoissance de toutes les choses qu'il peut atteindre.

Notons bien ici ces deux points: *Ne pas supposer vrai ce qui est faux, et tâcher de parvenir à la connoissance de toutes choses.* En effet, si nous ignorons quelque chose de tout ce que nous pouvons savoir, c'est que nous n'avons découvert aucune route qui nous conduisît à une telle connoissance, ou que nous sommes tombés dans l'erreur contraire. Mais si la méthode indique nettement comment il faut faire usage de l'intuition pour ne pas tomber dans l'erreur contraire à la vérité, et comment doit s'opérer la déduction pour que nous parvenions à la connoissance de toutes choses, elle me semble n'exiger rien de plus pour être complète, puisqu'il n'y a de science possible, comme je l'ai dit plus haut, qu'au moyen de l'intuition et de la déduction. Elle ne s'étend pas néanmoins jusqu'à enseigner comment se font ces opérations, parce qu'elles sont les plus simples et les premières de toutes; en sorte que si notre intelligence ne pouvoit les faire auparavant, elle ne comprendroit aucune des règles de la méthode, quelque faciles quelles fussent. Quant aux autres opérations de l'esprit que la dialectique s'efforce de diriger à l'aide de ces deux premières, elles sont inutiles ici, ou plutôt elles doivent être comptées parmi les obstacles, parce qu'on ne peut rien ajouter à la pure lumière de la raison qui ne l'obscurcisse de quelque manière.

Puisque donc l'utilité de cette méthode est si grande que se livrer sans elle à la culture des lettres paroît devoit être plus nuisible que profitable, j'aime à croire que depuis longtemps les esprits supérieurs l'ont entrevue de quelque manière, sans autre guide que leur nature. Car l'esprit humain renferme je ne sais quoi de divin où les premières semences des pensées utiles ont été déposées, en sorte que souvent, si négligées et étouffées

qu'elles soient par des études contraires, elles produisent des fruits spontanés. Nous en avons une preuve dans les sciences les plus faciles, l'arithmétique et la géométrie. En effet, on a remarqué que les anciens géomètres se servoient d'une certaine analyse qu'ils étendoient à la solution de tous les problèmes, bien qu'ils en aient enlevé la connoissance à la postérité. Et nous-mêmes ne nous servons-nous pas d'une espèce d'arithmétique, nommée algèbre, qui consiste à opérer sur un nombre ce que les anciens opéroient sur les figures? Or ces deux sortes d'analyse ne sont autre chose que les fruits spontanés des principes innés de cette méthode; et je ne suis pas étonné qu'appliquées aux objets si simples de ces deux sciences, elles aient obtenu un développement plus heureux que dans les autres, où de plus grands obstacles les étouffent ordinairement, mais où cependant elles peuvent encore atteindre infailliblement à une parfaite maturité, pourvu qu'elles soient cultivées avec soin.

C'est là le but principal de ce traité; car je ne ferois pas grands cas de ces règles si elles n'étoient utiles qu'à résoudre les vains problèmes dont les calculateurs et les géomètres ont coutume d'amuser leurs loisirs, et je croirois, dans ce cas, n'avoir réussi qu'à m'occuper de bagatelles avec plus de subtilité peut-être que les autres. Et bien que dans ce traité j'aille souvent parler de figures et de nombres, parce qu'il n'est aucune science à laquelle on puisse demander des exemples aussi évidents et aussi certains, toutefois quiconque suivra attentivement ma pensée s'apercevra facilement que je n'embrasse rien moins que les mathématiques ordinaires, mais que j'expose une certaine autre science dont elles sont plutôt l'enveloppe que les parties. En effet, cette science doit contenir les premiers rudiments de la raison humaine et servir en outre à extraire d'un sujet quelconque les vérités qu'il renferme; et, pour parler librement, je suis persuadé qu'elle est préférable à toutes les autres connoissances que les hommes nous ont transmises, puisqu'elle en est la source. Si j'ai parlé d'enveloppe, ce n'est pas que je veuille envelopper et cacher cette science pour en éloi-

gner le vulgaire; je désire au contraire la vêtir et l'orner de telle sorte qu'elle soit plus à la portée de l'esprit.

Quand je commençois à me livrer aux mathématiques, je me mis à lire la plupart des ouvrages de ceux qui les ont cultivées; j'étudiai surtout l'arithmétique et la géométrie, parce qu'elles étoient, dit-on, les plus simples et comme une voie pour arriver aux autres sciences; mais ni dans l'une ni dans l'autre je ne rencontrai un auteur qui me satisfît pleinement. Sans doute, en faisant subir l'épreuve du calcul à leurs propositions sur les nombres, je reconnoissois que la plupart étaient exactes; quant aux figures, ils me mettoient en quelque sorte sous les yeux un grand nombre de vérités, et souvent ils concluoient juste en se dirigeant d'après certains résultats; mais pourquoi ces choses étoient ainsi, et comment on parvenoit à les découvrir, ils ne me paroissoient pas le montrer suffisamment. Aussi ne m'étonnois-je pas que la plupart des hommes habiles et instruits, après avoir effleuré ces sciences, les négligeassent aussitôt comme des connoissances puériles et vaines, ou qu'au contraire ils s'arrêtassent effrayés sur le seuil même, les regardant comme des études très-difficiles et très-embrouillées.

En effet, rien de plus vide que de s'occuper de nombres stériles et de figures imaginaires, au point de paroître vouloir se renfermer dans la connoissance de pareilles bagatelles; rien de plus inutile que de s'attacher à ces démonstrations superficielles que l'on découvre plutôt par hasard qu'avec l'aide de la science, et qui s'adressent plutôt à l'imagination et aux yeux qu'à l'intelligence, au point de perdre en quelque sorte l'habitude de raisonner. Rien enfin de plus difficile que de dégager par cette méthode les difficultés nouvelles qui se présentent, de la confusion des nombres qui les enveloppent. Mais quand je me demandai d'où venoit que les premiers inventeurs de la philosophie ne vouloient admettre à l'étude de la sagesse personne qui ne possédât les mathématiques, comme si cette science leur eût paru la plus facile et la plus nécessaire pour former et préparer l'esprit à en comprendre de plus hautes, je soupçonnai qu'ils con-

noissoient certaines mathématiques fort différentes des mathémathiques vulgaires de notre temps. Non pas que je croie qu'ils aient parfaitement connu cette science : leurs folles joies et les sacrifices qu'ils offroient lorsqu'ils faisoient quelque légère découverte prouvent clairement combien ils étoient peu avancés sur ce point. Ces machines qu'ils auroient inventées, et que les historiens nous vantent, n'ébranlent pas mon opinion; car, bien qu'elles aient été peut-être fort simples, il n'est pas étonnant qu'elles aient été célébrées comme des prodiges par une multitude ignorante et facile à émerveiller. Toutefois je suis convaincu que les premiers germes de vérité qui ont été déposés par la nature dans l'esprit de l'homme, et que nous étouffons en nous en lisant et en écoutant chaque jour tant d'erreurs, avoient une telle force dans cette naïve et simple antiquité, que les hommes, à l'aide de la même lumière intellectuelle qui leur faisoit voir qu'on doit préférer la vertu au plaisir et l'honnête à l'utile, bien qu'ils ignorassent la raison de cette préférence, s'étoient formé des idées vraies sur la philosophie et sur les mathématiques, quoiqu'ils ne pussent encore comprendre parfaitement ces sciences. Or il me semble que quelques traces de ces mathématiques véritables se trouvent encore dans Pappus et Diophante, qui, sans appartenir aux premiers âges, vivoient cependant bien des siècles avant nous. Mais je serois porté à croire que, par une ruse coupable, ces écrivains eux-mêmes ont supprimé par la suite les passages qui en traitoient. Car, de même qu'on a vu beaucoup d'artisans dérober le secret de leurs inventions, eux aussi, craignant peut-être que la facilité et la simplicité de leur méthode ne lui fissent perdre de son prix en la rendant vulgaire, ils ont mieux aimé, pour se faire admirer, nous présenter comme des produits de leur art quelques vérités stériles subtilement déduites, que de nous enseigner cet art lui-même, dont la connoissance eût fait cesser toute notre admiration. Enfin quelques hommes d'un grand esprit ont essayé, dans ce siècle, de ressusciter cette méthode; car celle qu'on désigne par le nom étranger d'algèbre ne paraît pas être autre chose,

pourvu qu'on la délivre de la multiplicité de chiffres et de figures inexplicables qui la couvrent, et que par ce moyen on lui donne désormais cette clarté et cette facilité suprême que nous supposons devoir se trouver dans les vraies mathématiques. Ces pensées m'ayant ramené de l'étude spéciale de l'arithmétique et de la géométrie vers la recherche générale des mathématiques, je me demandai d'abord ce que tout le monde entendoit précisément par ce mot, et pourquoi on regardoit comme faisant partie des mathématiques non-seulement l'arithmétique et la géométrie, mais encore l'astronomie, la musique, l'optique, la mécanique et plusieurs autres sciences. En effet, il ne suffit pas ici de considérer l'étymologie du mot, puisque, le mot mathématiques ne signifiant que science, les sciences que je viens d'énumérer n'ont pas moins de droit que la géométrie au nom de mathématiques.

Au reste, il n'est personne, pour peu qu'il ait seulement touché le seuil des écoles, qui ne distingue facilement, parmi les objets qui se présentent à lui, ceux qui se rattachent aux mathématiques et ceux qui appartiennent aux autres sciences. En réfléchissant plus attentivement à cela, je découvris enfin qu'on ne devoit rapporter aux mathématiques que toutes les choses dans lesquelles on examine l'ordre ou la mesure, et qu'il importe peu que ce soit dans les nombres, les figures, les astres, les sons ou dans tout autre objet qu'on cherche cette mesure; qu'ainsi il doit y avoir une science générale qui explique tout ce qu'on peut chercher touchant l'ordre et la mesure, sans application à aucune matière spéciale, et qu'enfin elle est désignée non sous un nom étranger, mais sous celui déjà ancien et usuel de mathématiques universelles, parce qu'elle contient tous les éléments qui ont fait appeler les autres sciences parties des mathématiques. Et la preuve que cette science l'emporte de beaucoup en utilité et en facilité sur toutes celles qui en dépendent, c'est qu'elle s'étend à tous les objets de ces dernières et en outre à beaucoup d'autres; et que si elle contient quelques difficultés, elles se rencontrent également dans les autres sciences,

qui, de plus, en renferment d'autres provenant de leur objet particulier, lesquelles ne se trouvent pas dans la science genérale. Et maintenant, lorsque tout le monde connoît le nom de cette science, et que même sans s'y livrer chacun en conçoit l'objet, d'où vient que la plupart recherchent péniblement la connoissance des autres sciences qui en dépendent, et que personne ne se met en peine de l'étudier elle-même? J'en serois étonné si je ne savois qu'elle est regardée par tout le monde comme très-facile, et si depuis longtemps je n'avois remarqué que l'esprit humain, laissant de côté ce qu'il croit pouvoir atteindre facilement, se hâte aussitôt de courir à des objets nouveaux et plus élevés.

Mais moi, qui ai la conscience de ma foiblesse, je me propose d'observer constamment dans la recherche des connoissances un tel ordre que, commençant toujours par les choses les plus simples et les plus faciles, je ne passe jamais à d'autres avant qu'il me semble n'avoir plus rien à désirer sur les premières. C'est pourquoi j'ai cultivé jusqu'à ce jour, autant qu'il a été en moi, ces mathématiques universelles; de sorte que je crois pouvoir désormais me livrer à l'étude des sciences un peu plus hautes sans que mes efforts soient prématurés. Mais auparavant, tout ce que j'ai trouvé digne de remarque dans mes études précédentes, je tâcherai de le rassembler et de le mettre en ordre, tant pour pouvoir un jour le retrouver au besoin dans ce livre, à l'âge où la mémoire s'affaiblit, que pour en décharger ma mémoire et pouvoir porter aux autres études un esprit plus libre.

RÈGLE V

Toute la méthode consiste dans l'ordre et la disposition des choses vers lesquelles il est nécessaire de tourner son esprit pour découvrir quelque vérité. Nous la suivrons de point en point si nous ramenons graduellement les propositions obscures et embarrassées à de plus simples, et si, partant de l'intuition des choses les plus faciles, nous tâchons de nous élever par les mêmes degrés à la connoissance de toutes les autres.

C'est en cela seulement qu'est renfermée la perfection de

l'habileté humaine, et l'observation de cette règle n'est pas moins nécessaire à celui qui veut aborder la science, que le fil de Thésée à celui qui voudroit pénétrer dans le labyrinthe. Mais beaucoup de gens ou ne réfléchissent pas à ce qu'elle recommande, ou l'ignorent tout à fait, ou présument n'en avoir pas besoin; et souvent ils examinent avec si peu d'ordre les questions les plus difficiles, qu'ils me semblent agir comme un homme qui, du pied d'un édifice, voudroit s'élancer d'un saut jusqu'au faîte, soit en négligeant l'escalier destiné à cet usage, soit en ne l'apercevant pas. Ainsi font tous les astrologues, qui, sans connoître la nature des astres, sans même en avoir parfaitement observé tous les mouvements, espèrent pouvoir en indiquer les effets; ainsi font la plupart de ceux qui étudient la mécanique sans savoir la physique, et qui fabriquent au hasard de nouveaux moteurs; ainsi ces philosophes qui, négligeant l'expérience, croient que la vérité sortira de leur propre cerveau, comme Minerve du cerveau de Jupiter.

Or, tous pèchent également contre cette règle; mais comme souvent l'ordre qu'elle prescrit est tellement obscur et embarrassé que tous ne peuvent reconnoître quel il est, on aura de la peine à ne pas s'égarer, à moins qu'on n'observe avec soin ce qui va être exposé dans la règle suivante.

RÈGLE VI

Pour distinguer les choses les plus simples de celles qui sont enveloppées, et suivre cette recherche avec ordre, il faut, dans chaque série d'objets ou de quelques vérités que nous avons directement déduites d'autres vérités, voir quelle est la chose la plus simple, et comment toutes les autres en sont plus ou moins ou également éloignées.

Quoique cette règle paroisse ne rien apprendre de bien nouveau, elle renferme cependant le principal secret de la méthode, et il n'en est pas une plus utile dans tout ce traité; car elle nous apprend que toutes les choses peuvent se classer en diverses

séries, non sans doute en tant qu'elles se rapportent à quelque genre d'être (division qui ressembleroit aux catégories des philosophes), mais en tant que de la connoissance des unes dépend la connoissance des autres; en sorte que toutes les fois qu'une difficulté se présente, nous puissions reconnoître aussitôt s'il est utile d'examiner préalablement certaines choses, quelles elles sont et dans quel ordre il faut les examiner.

Or, pour bien accomplir cette règle, notons d'abord que toutes les choses, dans le sens où elles peuvent se rattacher à ce que nous nous proposons, nous qui ne les considérons pas isolément, mais qui les comparons entre elles pour les connoître les unes par les autres, peuvent être appelées *ou absolues ou relatives.*

J'appelle absolu tout ce qui contient en soi la nature pure et simple que l'on cherche, ainsi, par exemple, tout ce qu'on regarde comme indépendant, cause, simple, universel, un, égal, semblable, droit, etc.; et je dis que l'absolu est ce qu'il y a de plus simple et de plus facile, et que nous devons nous en servir pour résoudre les questions.

J'appelle relatif ce qui est de la même nature, ou qui du moins en participe en un point par lequel on peut le rattacher à l'absolu et l'en déduire en suivant un certain ordre. Le relatif renferme en outre certaines autres choses que j'appelle des rapports; tel est tout ce qu'on nomme dépendant, effet, composé, particulier, multiple, inégal, dissemblable, oblique, etc. Les choses relatives s'éloignent d'autant plus des choses absolues, qu'elles contiennent plus de rapports subordonnés l'un à l'autre; par la présente règle, nous recommandons de bien distiguer ces rapports et d'en observer la connexion et l'ordre naturel, de manière que, partant du dernier et passant par tous les autres, nous puissions arriver à ce qu'il y a de plus absolu.

Or tout le secret de la méthode consiste à chercher en tout avec soin ce qu'il y a de plus absolu: car certaines choses sont plus absolues sous un point de vue que sous un autre, tandis que, considérées autrement, elles sont plus relatives. Ainsi l'universel est plus absolu que le particulier, parce qu'il possède

une nature plus simple; mais on peut le dire plus relatif, parce qu'il faut des individus pour qu'il existe. Quelquefois aussi certaines choses sont réellement plus absolues que d'autres, et cependant ne sont pas les plus absolues de toutes; comme, par exemple, si nous envisageons les individus, l'espèce est l'absolu; si nous regardons le genre, l'espèce est le relatif. Parmi les corps mesurables, c'est l'étendue qui est l'absolu; mais dans l'étendue, c'est la longueur, etc... Enfin, pour mieux faire comprendre que nous considérons ici les séries des choses à connoître, et non la nature de chacune d'elles, c'est à dessein que nous avons compté la cause et l'égal au nombre des choses absolues, quoique leur nature soit vraiment relative; car en philosophie la cause et l'effet sont choses corrélatives. Cependant, si nous cherchons ici ce que c'est que l'effet, il faut d'abord connoître la cause, et non commencer par étudier l'effet; les choses égales se correspondent aussi, mais nous ne reconnoissons les choses inégales qu'en les comparant aux choses égales, et non d'une autre manière.

Notons en second lieu qu'il est peu de natures simples et inconditionnelles que nous puissions voir de prime abord et en elles-mêmes, indépendamment de toutes autres, même par des expériences et à l'aide de cette lumière qui est en nous; aussi dis-je qu'il faut les observer avec soin, car ce sont celles que nous appelons les plus simples dans chaque série. Or on ne peut percevoir toutes les autres qu'en les déduisant de celles-ci, soit immédiatement, soit par deux ou trois conclusions différentes ou par un plus grand nombre, conclusions dont il faut en outre noter le chiffre pour reconnoître si plus ou moins de degrés les séparent de la première et de la plus simple proposition; tel est partout l'enchaînement des conséquences, duquel naissent ces séries d'objets auxquelles il faut ramener toute question, si l'on veut l'examiner avec une méthode sûre. Mais parce qu'il n'est pas facile de passer en revue toutes ces séries, et qu'il ne faut pas tant les retenir de mémoire que les reconnoître par une certaine pénétration de l'esprit, on doit chercher un moyen de

former les esprits de telle sorte que toutes les fois qu'il sera besoin ils les découvrent aussitôt. A quoi, certes, rien n'est plus propre, je l'ai moi-même éprouvé, que de s'accoutmer à réfléchir avec sagacité aux moindres choses que l'on a précédemment perçues.

Notons en troisième lieu qu'il ne faut pas commencer l'étude d'une science par la recherche des choses difficiles, mais qu'il faut, avant d'aborder quelque question déterminée, recueillir sans choix et sur-le-champ les vérités qui se présentent, puis voir graduellement si l'on en peut déduire quelques autres, et de ces dernières d'autres encore, et ainsi de suite. Cela fait, il faut réfléchir attentivement sur les vérités que l'on a trouvées, et examiner avec soin pourquoi l'on a pu trouver les unes plus tôt et plus facilement que les autres, et quelles elles sont; nous saurons ainsi, lorsque nous aborderons quelques questions déterminées, par quelles recherches il conviendra de commencer.

Par exemple, je vois que le nombre 6 est le double de 3; je cherche ensuite le double de 6, c'est-à-dire 12; puis encore, si bon me semble, le double de 12, c'est-à-dire 24; puis le double de 24, c'est-à-dire 48, etc., etc.; de là je conclus sans peine que la même proportion existe entre 3 et 6 qu'entre 6 et 12, entre 12 et 24, etc.; et par conséquent les nombres 3, 6, 12, 24, 48, etc., sont en proportion continue. De là, certes, bien que toutes ces choses soient si claires qu'elles paroissent presque puériles, je comprends, en y réfléchissant attentivement, de quelle manière toutes les questions relatives aux proportions ou aux rapports des choses sont enveloppées, et dans quel ordre on doit les chercher; ce qui constitue toute la science des mathématiques pures.

Car je remarque d'abord qu'il n'a pas été plus difficile de trouver le double de 6 que le double de 3; que pareillement dans toutes choses, une fois la proportion trouvée entre deux grandeurs quelconques, on peut présenter mille autres grandeurs qui soient toujours dans le même rapport; et que la nature de la difficulté ne change pas, cherchât-on 3 ou 4, ou un chiffre plus

élevé, parce qu'il faut découvrir ces proportions chacune à part et sans avoir égard aux autres. Je remarque ensuite que, les grandeurs 3 et 6 étant données, j'en trouve, il est vrai, facilement une troisième en proportion continue, c'est-à-dire 12; mais qu'il ne m'est pas aussi facile, deux grandeurs extrêmes étant données, c'est-à-dire 3 et 12, de trouver la moyenne, c'est-à-dire 6. Si j'en examine la raison, je vois clairement qu'il y a ici une difficulté d'une tout autre sorte que la précédente, parce que, pour trouver la moyenne proportionnelle, il faut en même temps penser aux deux extrêmes et à la proportion qui existe entre eux, afin d'en trouver une nouvelle en divisant la première; opération bien différente de celle qu'il faut faire lorsque, deux grandeurs étant données, on veut en trouver une troisième en proportion continue. Je poursuis encore et j'examine, étant données les grandeurs 3 et 24, si les deux moyennes proportionnelles 6 et 12 sont aussi faciles à trouver l'une que l'autre. Ici se présente une autre sorte de difficulté plus embarrassante que les précédentes; car il faut penser non-seulement à un nombre ou à deux à la fois, mais à trois pour en découvrir un quatrième. On peut aller plus loin encore, et voir si, étant donnés seulement 3 et 48, il serait encore plus difficile de trouver l'une de ces trois moyennes proportionnelles 6, 12, 24, ce qui paroît être tel au premier abord; mais on voit aussitôt que cette difficulté peut se diviser et se simplifier, si l'on ne cherche d'abord qu'une seule moyenne proportionnelle entre 3 et 48, savoir, 12; si l'on cherche ensuite une autre moyenne proportionnelle entre 3 et 12, savoir 6; et une autre entre 12 et 48, savoir 24; et on se trouve ramené ainsi à la seconde sorte de difficulté déjà exposée.

D'après tout ce qui précède, je vois comment on peut arriver à la connoissance d'une même chose par deux routes différentes, dont l'une est beaucoup plus difficile et beaucoup plus obscure que l'autre; comme, par exemple, si, pour trouver ces quatre nombres en proportion continue, 3, 6, 12, 24, on donne les deux conséquents 3 et 6, ou 6 et 12, ou 12 et 24, afin que par

leur moyen on découvre les deux autres, la chose sera très-facile à faire; et alors nous disons que la proposition à résoudre est examinée directement. Mais si l'on donne deux nombres alternes, 3 et 12, ou 6 et 24, afin qu'avec leur aide on trouve les autres, alors nous dirons que la difficulté est examinée indirectement de la première manière; de même, si l'on donne les deux extrêmes, 3 et 24, pour découvrir avec leur aide les nombres intermédiaires 6 et 12, alors la question sera examinée indirectement de la seconde manière, Je pourrois poursuivre ainsi, et de ce seul exemple tirer beaucoup d'autres conséquences; mais celles que j'ai tirées suffiront pour que le lecteur voie ce que j'entends par une proposition déduite directement ou indirectement, et sache que les choses les plus faciles et les plus élémentaires, bien connues, peuvent, même dans les autres études, être d'un grand secours à l'homme qui apporte dans ses recherches de la sagacité et une attention réfléchie.

RÈGLE VII

Pour le complément de la science, il faut, par un mouvement continu de la pensée, parcourir tous les objets qui se rattachent à notre but, et les embrasser dans une énumération suffisante et méthodique.

L'observation de cette règle est nécessaire pour admettre comme certaines ces vérités qui, comme nous l'avons dit plus haut, ne se déduisent pas immédiatement des principes que l'on connoît par eux-mêmes. Quelquefois, en effet, on y arrive par une si longue suite de conséquences que difficilement on se rappelle le chemin qu'on a fait; c'est pour cela que nous recommandons de suppléer à la foiblesse de la mémoire par un mouvement continu de la pensée. Si donc, par exemple, je trouve par diverses opérations, premièrement quel est le rapport entre les grandeurs A et B, ensuite quel est le rapport entre B et C, puis entre C et D, et enfin entre A et E, je ne vois pas pour cela celui qui existe entre A et E, et je ne puis le déterminer avec pré-

cision d'après les rapports connus, si je ne me les rappelle tous. C'est pourquoi je les parcourrai de temps en temps par un mouvement continu de l'imagination, en sorte qu'à la fois elle en voie un et passe à un autre, jusqu'à ce que j'aie appris à passer du premier au dernier assez rapidement pour paroître, presque sans le secours de la mémoire, les saisir tous d'un coup d'œil. Cette méthode, tout en aidant la mémoire, corrige en outre la lenteur de l'esprit et en étend pour ainsi dire la capacité.

J'ajoute que ce mouvement ne doit pas être interrompu; souvent, en effet, ceux qui trop vite et de principes éloignés veulent tirer une conséquence, ne parcourent pas toute la chaîne des conclusions intermédiaires avec tant de soin qu'ils n'en passent un grand nombre inconsidérément. Et certes, dès qu'on en omet une, fût-elle la moindre de toutes, la chaîne est aussitôt rompue, et toute la certitude de la conclusion disparoît.

Je dis, en outre, que l'énumération est nécessaire au complément de la science; en effet, les autres règles sont utiles pour la solution d'un grand nombre de questions, mais il n'y a que l'énumération qui puisse faire que nous portions un jugement sûr et certain sur tous les objets auxquels nous nous appliquons, et conséquemment que rien ne nous échappe entièrement, mais que nous paroissions avoir quelques lumières sur toutes choses.

L'énumération ou l'induction est donc la recherche de tout ce qui se rattache à une question donnée, et cette recherche doit être si diligente et si soignée que l'on puisse en conclure avec évidence et certitude que nous n'avons rien omis par notre faute; en sorte que si, malgré l'emploi que nous en aurons fait, la chose cherchée nous échappe, nous soyons du moins plus savants, en ce que nous saurons fermement que pas une des voies à nous connues ne pourroit nous conduire à la découverte de cette chose, et que si, par aventure, comme il arrive souvent, nous avons pu parcourir toutes les voies qui y conduisent, nous puissions affirmer hardiment que la connoissance en est au-dessus de l'intelligence humaine.

Notons en outre que, par énumération suffisante ou induction, nous entendons seulement le moyen qui sert à découvrir la vérité avec plus de certitude que ne pourroit le faire tout autre genre de preuves, excepté la simple intuition, et que toutes les fois qu'on ne peut ramener à l'intuition une connoissance quelconque, il faut rejeter les liens du syllogisme, et n'avoir foi que dans l'induction, seul recours qui nous reste; car toutes les propositions que nous déduisons immédiatement l'une de l'autre, pourvu que la déduction soit évidente, sont dès lors ramenées à une véritable intuition. Mais si nous inférons une conséquence de propositions nombreuses et disjointes, souvent la capacité de notre intelligence n'est pas assez grande pour pouvoir les embrasser toutes d'une seule intuition; auquel cas l'incertitude de cette opération doit nous suffire. De même nous ne pouvons pas d'un seul coup d'œil distinguer tous les anneaux d'une chaîne trop longue; mais néanmoins, si nous avons vu l'union de chaque anneau avec celui qui le précède et avec celui qui le suit, cela nous suffira même pour dire que nous avons vu comment le dernier se rattache au premier.

J'ai dit que cette opération doit être suffisante, parce que souvent elle peut être défectueuse et, par conséquent, sujette à l'erreur. Quelquefois, en effet, tout en parcourant par la voie de l'énumération une longue suite de propositions de la plus grande évidence, si pourtant nous en omettons une seule, fût-ce la moindre, la chaîne se rompt, et toute la certitude de la conclusion disparoît. Parfois aussi nous embrassons tout dans notre énumération, mais nous ne distinguons pas chaque proposition séparément, en sorte que nous n'avons du tout qu'une connoissance confuse.

Quelquefois cette énumération doit être complète, quelquefois distincte; d'autres fois enfin elle n'a besoin d'aucun de ces deux caractères; aussi ai-je dit seulement qu'elle doit être suffisante. En effet, si je veux prouver par énumération combien de sortes d'êtres sont corporels, ou de quelle manière ils tombent sous les sens, je n'affirmerai pas qu'il y en a tant, et non davantage, si

je ne sais avec certitude que je les ai tous compris dans mon énumération et distingués les uns des autres; mais si par le même moyen je veux montrer que l'âme raisonnable n'est pas corporelle, il ne sera pas besoin que l'énumération soit complète; mais il suffira de réunir tous les corps sous quelques catégories, de manière à prouver que l'âme raisonnable ne peut se rapporter à aucune d'elles. Si enfin je veux montrer par énumération que la surface d'un cercle est plus grande que celle de toutes les autres figures dont le périmètre est égal, il n'est pas besoin de passer en revue toutes les figures, mais il suffit de démontrer cela de quelques-unes en particulier pour conclure de même, par induction, à l'égard de toutes les autres.

J'ai ajouté que l'énumération doit être méthodique, non-seulement parce qu'il n'est pas de meilleur préservatif contre les défauts déjà énoncés que de tout examiner avec ordre, mais encore parce qu'il arrive souvent que s'il fallait étudier séparément chacune des choses qui ont rapport au but que nous nous proposons, la vie d'aucun homme n'y suffiroit, soit parce qu'elles sont trop nombreuses, soit parce que les mêmes reviendroient souvent sous nos yeux. Mais si nous disposons toutes ces choses en bon ordre, afin que le plus souvent elles soient ramenées à des classes fixes, il suffira d'examiner exactement une seule de ces classes, ou quelque chose de toutes, ou les unes plutôt que les autres, et du moins nous ne parcourrons jamais deux fois la même chose inutilement. Cette méthode est d'un tel secours qu'elle nous fait parcourir sans peine et en peu de temps un grand nombre d'études qui, au premier abord, nous paroissoient immenses.

Mais l'ordre à suivre dans l'énumération peut très-souvent varier et dépend de la volonté de chacun; aussi, pour qu'il soit le meilleur possible, il faut se rappeler ce qui a été dit dans la cinquième proposition. Il y a de même dans les moindres sciences beaucoup de questions dont la solution dépend tout entière de l'ordre que nous prescrivons. Ainsi, veut-on faire une anagramme parfaite en transposant les lettres d'un nom quel-

conque, il n'est pas besoin de passer des choses les plus faciles aux plus difficiles, ni de distinguer l'absolu du relatif : ce n'est point ici le lieu d'appliquer ces principes; pour examiner les transpositions des lettres, il suffira de se tracer un ordre tel que jamais on ne revienne sur la même, comme, par exemple, de les distribuer en classes fixes, de manière à voir aussitôt dans laquelle il y a le plus d'espoir de trouver ce qu'on cherche. De la sorte, en effet, souvent le travail ne sera pas long, il ne sera que puéril.

Au reste, il ne faut pas séparer ces trois dernières propositions, parce que le plus souvent on doit réfléchir à toutes à la fois et qu'elles concourent toutes pareillement à la perfection de la méthode. Peu importoit laquelle nous enseignerions la première; et nous les expliquons ici en peu de mots parce que dans le reste de ce traité nous n'aurons presque rien autre chose à faire, et que nous démontrerons en particulier ce que nous venons d'exposer ici en général.

RÈGLE VIII

Si dans la série des choses à examiner il s'en rencontre quelqu'une que notre intelligence ne puisse assez bien comprendre, il faut s'arrêter là et ne pas examiner celles qui suivent, mais s'abstenir d'un travail superflu.

Les trois règles précédentes prescrivent l'ordre et l'expliquent; celle-ci montre quand il est absolument nécessaire et quand il est seulement utile; car tout ce qui constitue un degré entier dans la série qui mène du relatif à l'absolu, ou de l'absolu au relatif, doit nécessairement être examiné avant les choses qui suivent. Mais si, comme il arrive souvent, beaucoup de choses appartiennent au même degré, il est toujours utile de les parcourir toutes par ordre. Cependant nous ne sommes pas forcés de suivre cette règle strictement et rigoureusement, et le plus souvent, bien que nous ne connoissions pas à fond toutes ces choses, mais seulement un petit nombre ou même une seule, nous pouvons néanmoins passer outre.

Cette règle découle nécessairement des raisons apportées pour la seconde ; cependant il ne faut pas croire qu'elle ne contient rien de nouveau pour faire avancer la science, quoiqu'elle paroisse seulement nous dissuader d'appliquer à certaines choses l'énumération méthodique et n'exposer aucune vérité, puisqu'elle n'enseigne aux étudiants qu'à ne pas perdre leurs soins, et qu'elle emploie à peu près les mêmes raisons que la règle deuxième. Elle montre à ceux qui connoissent parfaitement les sept règles précédentes, par quel moyen ils peuvent, dans l'étude d'une science quelconque, satisfaire eux-mêmes leur esprit au point de n'avoir plus rien à désirer. Car tout homme qui dans la solution de quelque difficulté aura rigoureusement observé les premières règles, et quelque part cependant recevra de cette dernière l'ordre de s'arrêter, connoîtra alors avec certitude qu'il ne peut arriver par aucun moyen à la science qu'il cherche, et cela non par la faute de son esprit, mais parce que la nature même de la difficulté ou la condition humaine s'y oppose. Or, cette connoissance n'est pas une science moindre que celle qui nous montre la nature même des choses, et l'on ne paroîtroit pas d'un esprit sensé si l'on poussoit plus loin la curiosité.

Éclaircissons tout cela par un ou deux exemples. Si un homme qui ne s'occupe que de mathématiques cherche cette ligne qu'en dioptrique on appelle anaclastique, ligne dans laquelle les rayons parallèles se réfractent de manière que tous après la réfraction s'intersectent en un seul point, il s'apercevra facilement d'après les règles cinquième et sixième que la détermination de cette ligne dépend du rapport qui existe entre les angles de réfraction et les angles d'incidence ; mais comme il ne sera pas capable de faire cette recherche, qui regarde la physique et non les mathématiques, il devra s'arrêter sur le seuil, et rien ne lui servira de demander aux philosophes ou à l'expérience la solution de cette difficulté ; car il pécheroit contre la troisième règle. De plus, cette proposition est composée et relative ; or, ce n'est que sur les choses simples et absolues qu'on peut en croire l'expérience, comme nous le démontrerons en son lieu. En vain encore sup-

posera-t-il entre les angles dont il s'agit quelque rapport qu'il soupçonnera être le véritable; car alors ce ne seroit plus l'anaclastique qu'il chercheroit, mais seulement la ligne qui pourroit rendre compte de sa supposition.

Mais si un homme qui ne s'occupe pas seulement de mathématiques, et qui désire connoître, d'après la première règle, la vérité sur tout ce qu'il rencontre, vient à tomber sur la même difficulté, il ira plus loin et trouvera que le rapport entre les angles d'incidence et les angles de réfraction dépend du changement apporté dans la grandeur respective de ces angles par la différence des milieux; que ce changement à son tour dépend du milieu parce que le rayon traverse la totalité du corps diaphane; que la connoissance de la propriété de pénétrer un corps suppose connue la nature de l'action de la lumière, et qu'enfin, pour comprendre l'action de la lumière, il faut savoir ce que c'est en général qu'une puissance naturelle, dernier terme et le plus absolu dans toute cette série de questions. Lors donc que par l'intuition il aura clairement vu ces propositions, il repassera par les mêmes degrés, selon la règle cinquième, et si au second degré il ne peut découvrir tout d'abord la nature de l'action de la lumière, il énumérera par la règle septième toutes les autres puissances naturelles, afin que de la connoissance de quelqu'une d'entre elles il puisse au moins déduire par analogie la connoissance de celle qu'il ignore. Cela fait, il cherchera de quelle manière le rayon traverse la totalité du corps diaphane, et il poursuivra ainsi par ordre l'examen des autres propositions jusqu'à ce qu'il arrive enfin à l'anaclastique même cherchée en vain jusqu'à ce jour par beaucoup de philosophes; et cependant je ne vois rien qui puisse empêcher celui qui se serviroit parfaitement de notre méthode de découvrir cette ligne.

Mais donnons l'exemple le plus noble de tous. Si quelqu'un se propose cette question, d'examiner toutes les vérités à la connoissance desquelles la raison humaine suffit, examen que doivent faire, ce me semble, une fois dans leur vie, tous ceux qui veulent sérieusement arriver à la sagesse, il trouvera certaine-

ment, à l'aide des règles que j'ai données, qu'on ne peut rien connoître avant de connoître l'intelligence, puisque la connoissance de toutes les choses dépend d'elle, et non pas elle de cette connoissance; puis, après avoir examiné tout ce qui vient immédiatement après la connoissance de l'intelligence pure, il énumérera tous les autres moyens de connoître que nous possédons outre l'intelligence; et il trouvera qu'il n'y en a que deux, l'imagination et les sens. Il emploiera donc tous ses soins à distinguer et à examiner ces trois moyens de connoître, et voyant que la vérité et l'erreur, à proprement parler, ne peuvent être que dans l'intelligence, mais que souvent elles ne tirent leur origine que de l'imagination des sens, il s'appliquera soigneusement à connoître toutes les choses qui peuvent l'égarer afin de s'en garder, et il comptera exactement toutes les voies qui sont ouvertes à l'homme vers la vérité afin de suivre la bonne. Car elles ne sont pas si nombreuses qu'il ne les trouve facilement toutes par une énumération suffisante; et ce qui paroîtra étonnant et incroyable à ceux qui n'en ont pas fait l'expérience, aussitôt qu'il aura distingué les connoissances qui ne font que remplir ou orner la mémoire d'avec celle qui constitue le vrai savant, distinction facile à faire (*il y a ici une lacune*)... il restera pleinement convaincu que s'il ignore quelque chose, ce n'est faute ni d'esprit ni de capacité, et qu'un autre ne peut rien savoir qu'il ne soit lui-même capable de connoître, pourvu qu'il y applique convenablement son intelligence. Et, bien que souvent on puisse lui proposer beaucoup de questions dont notre règle lui interdise de chercher la solution, cependant il comprendra clairement qu'elles dépassent la portée de l'esprit humain; il ne se croira pas pour cela plus ignorant, mais la certitude même qu'il aura que nul ne peut rien savoir de la question proposée satisfera largement sa curiosité, s'il est raisonnable.

Or, pour ne pas être toujours incertain sur ce que peut notre esprit, et de peur qu'il ne se fatigue mal à propos et inutilement, il faut une fois dans sa vie, avant d'aborder l'étude de chaque chose en particulier, avoir cherché soigneusement quelles

sont les connoissances que peut atteindre la raison humaine. Pour mieux réussir dans cette recherche, il faut toujours, entre deux choses également aisées, commencer par la plus utile.

Cette méthode est semblable à ces arts mécaniques qui se suffisent à eux-mêmes, c'est-à-dire qui donnent à celui qui les exerce les moyens de fabriquer les instruments dont il a besoin. En effet, si quelqu'un voulait exercer l'un de ces arts, l'art du forgeron, par exemple, et qu'il fût privé de tout instrument, il seroit d'abord forcé de prendre pour enclume une pierre dure ou quelque masse de fer, pour marteau un caillou, de disposer deux morceaux de bois en forme de pinces, et de recourir, selon le besoin, à d'autres matériaux semblables. Ces préparatifs achevés, il n'iroit pas se mettre aussitôt à forger, pour l'usage des autres, des épées ou des casques, ou tout autre instrument de fer; mais avant tout il se fabriqueroit des marteaux, une enclume, des pinces, et tous les autres outils qui lui seroient utiles à lui-même.

Cet exemple nous apprend que ce n'est pas à notre début, lorsque nous n'avons encore pu découvrir que des règles peu éclaircies, et qui semblent plutôt nées dans notre esprit que le fruit de l'étude, que nous devons tâcher avec leur aide de terminer les débats des philosophes et de résoudre les problèmes des mathématiciens, mais qu'il faut s'en servir pour chercher avec le plus grand soin tout ce qui est nécessaire à l'examen de la vérité, d'autant plus qu'il n'y a aucune raison pour que cela soit plus difficile à trouver que la solution d'aucune des questions qu'on a coutume d'agiter en géométrie, en physique ou dans les autres sciences.

Or ici aucune question n'est plus importante à résoudre que celle de savoir ce que c'est que la connoissance humaine, et jusqu'où elle s'étend; c'est pourquoi nous réunissons cette double étude dans une seule question que nous pensons devoir examiner la première d'après les règles posées plus haut; c'est ce que doit faire une fois dans sa vie quiconque aime tant soit peu la vérité, parce que cette recherche contient les vrais moyens de

savoir et toute la méthode. Mais rien ne me semble plus absurde que de disputer audacieusement sur les mystères de la nature, sur l'influence des astres, sur les secrets de l'avenir, et autres choses semblables, comme font beaucoup de gens, et de n'avoir jamais cherché si la raison humaine peut approfondir ces matières. Et il ne doit pas nous sembler difficile de déterminer les limites de l'esprit que nous sentons en nous-mêmes, puisque souvent nous n'hésitons pas à porter un jugement sur des choses qui sont hors de nous et qui nous sont totalement étrangères. Ce n'est pas non plus un travail immense que de vouloir embrasser par la pensée tout ce qui est contenu dans l'univers, pour reconnoître comment chaque objet est soumis à l'examen de notre esprit; car il n'y a rien de si multiple ou de si épars que l'on ne puisse, au moyen de l'énumération dont nous avons parlé, circonscrire dans des limites fixes et ramener à un certain nombre de chefs. Pour en faire l'expérience dans la question posée plus haut, divisons en deux parties tout ce qui s'y rattache; en effet, on doit la rapporter soit à nous, qui sommes capables de connoître, soit aux choses mêmes qui peuvent être connues. Discutons séparément ces deux points. Et d'abord nous remarquons bien qu'en nous l'intelligence seule est capable de connoître, mais qu'elle peut être aidée ou empêchée par trois autres facultés, qui sont : l'imagination, les sens et la mémoire. Il faut donc voir par ordre en quoi chacune de ces facultés peut nous nuire, pour nous en garder ou nous être utile, pour en employer toutes les ressources; ce premier point sera donc complétement traité au moyen d'une énumération suffisante, comme la règle suivante le démontre.

Il faut ensuite passer aux choses mêmes et ne les envisager qu'autant qu'elles sont à la portée de notre intelligence; sous ce rapport, nous les divisons en simples et en complexes ou composées. Les simples ne peuvent être que spirituelles ou corporelles, ou spirituelles et corporelles à la fois; les composées sont de deux sortes : l'intelligence apprend de l'expérience que les unes sont telles, avant de pouvoir porter sur elles aucun ju-

gement positif ; elle compose elle-même les autres, opération qui sera plus amplement exposée dans la règle douzième, où l'on démontrera que l'erreur ne peut se trouver que dans les choses composées par l'intelligence ; c'est pourquoi nous divisons encore ces deux dernières en deux espèces : celles qui se déduisent des choses les plus simples et connues par elles-mêmes, nous en traiterons dans le livre suivant ; et celles qui en présupposent d'autres que l'expérience nous apprend être composées, nous leur consacrerons tout le troisième livre.

Dans tout ce traité nous tâcherons de rechercher avec tant de soin et de rendre si faciles toutes les voies ouvertes à l'homme vers la connoissance de la vérité, que quiconque se sera profondément pénétré de cette méthode, quelle que soit d'ailleurs la médiocrité de son esprit, voie qu'aucune étude ne lui est plus interdite qu'aux autres, et que s'il ignore quelque chose, ce n'est faute ni d'esprit ni de capacité. Mais toutes les fois qu'il appliquera son esprit à la connoissance de quelque chose, ou il y atteindra pleinement, ou il découvrira que la réussite dépend d'une expérience qu'il n'est pas en son pouvoir de faire, et alors il n'accusera pas son esprit, bien qu'il soit forcé de s'arrêter là ; ou enfin il démontrera que la chose cherchée surpasse tous les efforts de l'esprit humain, et partant il ne s'en croira pas plus ignorant, parce que ce dernier résultat est une science qui n'est inférieure à aucune autre.

RÈGLE IX

Il faut tourner toutes les forces de son esprit vers les choses les plus faciles et de la moindre importance, et s'y arrêter longtemps, jusqu'à ce que nous nous soyons accoutumés à voir distinctement et clairement la vérité.

Après avoir exposé les deux opérations de notre intelligence, l'intuition et la déduction, dont nous avons dit qu'elles sont les seules dont il faille se servir dans l'étude des sciences, continuons d'expliquer, dans cette règle et dans la suivante, par

quels moyens nous pouvons devenir plus aptes à faire ces opérations, et en même temps à développer les deux principales facultés de notre esprit, savoir : la perspicacité, en considérant distinctement chaque chose, et la sagacité, en déduisant habilement les choses l'une de l'autre.

Et d'abord la manière dont nous nous servons de nos yeux nous apprend l'usage de l'intuition; car celui qui veut embrasser du même coup d'œil un grand nombre d'objets à la fois n'en voit aucun distinctement; et pareillement celui qui, par un seul acte de la pensée, a coutume de s'appliquer à un grand nombre d'objets à la fois a l'esprit confus; mais les ouvriers qui s'occupent d'ouvrages délicats, et qui sont accoutumés à diriger leur regard sur chaque point, acquièrent par l'usage la faculté de distinguer parfaitement les choses mêmes les plus petites et les plus fines; de même ceux qui jamais ne partagent au même instant leur pensée entre des objets divers, mais qui toujours l'occupent tout entière à considérer les choses les plus simples et les plus faciles, deviennent très-perspicaces.

C'est un vice commun parmi les mortels de regarder les choses difficiles comme les plus belles, et la plupart croient ne rien savoir quand ils trouvent aux choses une cause très-claire et très-simple, cependant qu'ils admirent certaines raisons sublimes et profondes des philosophes, quoique le plus souvent elles reposent sur des fondements que personne n'a jamais suffisamment vérifiés; admiration insensée qui préfère les ténèbres à la lumière. Or il faut remarquer que ceux qui savent véritablement reconnoissent aussi facilement la vérité lorsqu'ils la tirent d'un sujet obscur que lorsqu'ils la tirent d'un sujet simple. En effet, c'est par un acte semblable, un et distinct, qu'ils comprennent chaque vérité, une fois qu'ils y sont parvenus; toute la différence est dans la route, qui certainement doit être plus longue si elle conduit à une vérité plus éloignée des principes primitifs et absolus.

Il faut donc s'accoutumer à embrasser par la pensée si peu d'objets à la fois, et des objets si simples, que jamais on ne croie

savoir ce dont on n'a pas une intuition aussi claire que la chose dont on a la connoissance la plus distincte. Quelques-uns, il est vrai, naissent beaucoup plus propres à cela que les autres; mais l'art et l'exercice y peuvent rendre leur esprit encore beaucoup plus propre. Et il est un point sur lequel je dois insister ici plus que sur tous les autres : c'est que chacun se persuade fermement que ce n'est pas des choses grandes et obscures, mais seulement des choses les plus simples et les plus faciles qu'il faut déduire les sciences même les plus cachées.

Par exemple, je veux examiner s'il est quelque puissance naturelle qui puisse, dans le même instant, passer dans un autre lieu et traverser tout le milieu qui l'en sépare; je ne tournerai pas aussitôt mon esprit vers l'action magnétique ou vers l'influence des astres, ou même vers la rapidité de la lumière, pour chercher si de tels mouvements sont instantanés, car cela seroit plus difficile à prouver que ce que je cherche; mais plutôt je réfléchirai au mouvement local des corps, parce que rien dans ce genre ne peut être plus sensible, et je remarquerai qu'une pierre ne peut dans le même instant parvenir d'un lieu à un autre, parce que c'est un corps; mais qu'une puissance semblable à celle qui meut cette pierre ne peut se communiquer que dans le même instant, si elle parvient seule d'un sujet à un autre. Ainsi, quand je remue l'extrémité d'un bâton, quelque long qu'il soit, je conçois facilement que la puissance qui la meut mette nécessairement en mouvement dans le même instant toutes les autres parties de ce bâton, parce qu'elle se communique seule et qu'elle ne se trouve pas renfermée dans quelque corps, dans une pierre, par exemple, qui l'emporte avec elle.

De même, si je veux connoître comment une seule et même cause peut produire à la fois des effets contraires, je n'emprunterai pas aux médecins les remèdes qui chassent certaines humeurs et en retiennent d'autres; je ne dirai pas follement de la lune qu'elle échauffe par sa lumière et refroidit par sa qualité occulte; mais plutôt je considérerai une balance où les mêmes

poids dans un seul et même instant élèvent un bassin et abaissent l'autre, et autres exemples semblables.

RÈGLE X

Pour que l'esprit acquière de la sagacité, il faut l'exercer à trouver les choses qui ont été déjà découvertes, et à parcourir avec méthode les arts même les moins importants, ceux surtout qui expliquent l'ordre ou le supposent.

Je suis né, je l'avoue, avec un esprit tel que le plus grand plaisir de l'étude a toujours été pour moi, non pas d'écouter les raisons des autres, mais de les découvrir moi-même; cela seul m'ayant attiré jeune encore vers l'étude des sciences, chaque fois que quelque livre promettoit par son titre une nouvelle découverte, avant d'aller plus loin j'essayois si, par ma sagacité naturelle, je ne pourrois pas atteindre à quelque chose de semblable, et je me gardois bien de m'enlever cet innocent plaisir par une lecture précipitée. Cela me réussit tant de fois que je m'aperçus enfin que j'arrivois à la vérité, non plus, comme les autres hommes, par des recherches vagues et aveugles, et plutôt avec le secours de la fortune qu'avec le secours de l'art, mais que j'avois trouvé par une longue expérience des règles fixes qui ne sont pas d'une médiocre utilité pour cette étude, et dont je me suis servi dans la suite pour découvrir d'autres règles. Et ainsi j'ai cultivé toute cette méthode avec soin, et je me suis persuadé que dès le principe j'avois suivi la meilleure manière d'étudier.

Mais comme tous les esprits ne sont pas également aptes à découvrir avec leurs seules forces la vérité, cette règle nous apprend qu'il ne faut pas nous occuper aussitôt de choses difficiles et ardues, mais commencer par l'examen des arts les moins importants et les plus simples, ceux principalement où l'ordre règne davantage, comme sont les métiers du tisserand, du tapissier et des femmes qui brodent ou font de la dentelle; comme sont encore toutes les combinaisons des nombres, toutes les opé-

rations qui appartiennent à l'arithmétique, et autres arts semblables, qui tous exercent l'esprit d'une manière étonnante, pourvu que nous les découvrions non par les autres, mais par nous-mêmes. En effet, comme il n'y a rien d'obscur en eux, et qu'ils sont tout à fait à la portée de l'intelligence humaine, ils nous font voir très-distinctement des systèmes innombrables, tous différents entre eux, et néanmoins réguliers; et c'est à en observer l'enchaînement comme il convient que consiste presque toute la sagacité humaine.

C'est pour cela que nous avons averti qu'il faut examiner ces choses avec méthode; or la méthode, pour ces arts de peu d'importance, n'est rien autre chose que l'observation constante de l'ordre qui existe dans la chose elle-même, ou de l'ordre qu'une ingénieuse invention a mis dans cette même chose. Comme, par exemple, si nous voulons lire des caractères inconnus, nous n'apercevons sans doute aucun ordre dans ces caractères; cependant nous en imaginons un, non-seulement pour vérifier toutes les conjectures que nous pouvons former sur chaque signe, sur chaque mot ou sur chaque phrase, mais encore pour disposer chaque signe, chaque mot et chaque phrase de manière à connoître par la voie de l'énumération ce qu'on en peut déduire. Souvent il faut se garder de perdre son temps à vouloir deviner de pareilles choses par hasard et sans méthode; en effet, quand bien même on le pourroit souvent sans le secours de l'art, et quelquefois, avec du bonheur, plus promptement que par la méthode, cependant on émousseroit de la sorte son esprit, et on l'accoutumeroit tellement aux choses puériles et vaines, qu'il ne s'attacheroit plus désormais qu'à la superficie des choses, sans pouvoir pénétrer plus avant. Mais n'allons pas tomber dans l'erreur de ceux qui n'occupent leur pensée que de choses sérieuses et élevées, sur lesquelles, après de longs travaux, ils n'acquièrent qu'une sience confuse, au lieu de la science profonde qu'ils désirent. Il faut donc commencer, mais avec méthode, par l'examen des questions faciles dont il est parlé dans le présent chapitre, et nous accoutumer ainsi à péné-

trer par des voies ouvertes et connues, et comme en nous jouant, jusqu'à la vérité intime des choses; car par ce moyen nous sentirons peu à peu, et en moins de temps que nous n'aurions jamais pu l'espérer, que nous pouvons déduire avec une égale facilité, de principes évidents, plusieurs propositions qui paroissent très-difficiles et très-embarrassées.

Quelques personnes s'étonneront peut-être que, traitant ici des moyens de nous rendre plus aptes à déduire des vérités les unes des autres, nous omettions tous les préceptes par lesquels les dialecticiens croient régir la raison humaine, en lui prescrivant certaines formes de raisonnement si concluantes que la raison qui s'y confie, bien que demeurant oisive et n'examinant pas la déduction elle-même pour en vérifier l'évidence, peut cependant quelquefois, par la vertu de la forme seule, conclure quelque chose de certain. Nous remarquons, en effet, que la vérité échappe souvent à ces liens, tandis que ceux-là mêmes qui s'en servent y demeurent engagés, ce qui n'arrive pas si fréquemment aux autres; et l'expérience nous prouve que d'ordinaire les sophismes les plus subtils ne trompent que les sophistes eux-mêmes, et presque jamais l'homme qui se sert de sa seule raison.

C'est pourquoi, craignant surtout que notre raison ne demeure oisive, tandis que nous examinerons quelque vérité, nous rejetons ces formes comme contraires à notre but, et nous préférons rechercher tous les secours qui peuvent retenir notre pensée attentive, ainsi que nous le montrerons par la suite. Pour qu'il soit encore plus évident que cet art de disserter n'est utile en rien pour la connoissance de la vérité, remarquons que les dialecticiens ne peuvent combiner aucun syllogisme qui conclue le vrai, s'ils n'en ont déjà la matière, c'est-à-dire s'ils ne connoissent déjà la vérité qu'ils déduisent par ce moyen. On voit clairement par là que l'étude de cette forme ne leur apporte à eux-mêmes rien de nouveau, et que dès lors la dialectique vulgaire est entièrement inutile à ceux qui veulent découvrir la vérité, mais que seulement elle peut servir parfois à mieux ex-

poser aux autres des raisons déjà connues, et par conséquent il faut la transporter de la philosophie dans la rhétorique.

RÈGLE XI

Après avoir considéré intuitivement quelques propositions simples, si nous en concluons quelque autre, il est utile de les parcourir toutes par un mouvement continu de la pensée, de réfléchir à leurs mutuels rapports, et d'en concevoir distinctement à la fois le plus grand nombre possible; car c'est ainsi que notre science acquiert beaucoup plus de certitude, et notre esprit beaucoup plus d'étendue.

C'est ici l'occasion d'exposer plus clairement ce que nous avons déjà dit de l'intuition aux règles troisième et septième. Dans l'une nous l'avons opposée à la déduction; dans l'autre seulement à l'énumération, que nous avons définie une collection de conséquences tirées de plusieurs choses séparées, tandis que nous avons dit que la simple opération de déduire une chose d'une autre se faisoit par l'intuition.

Il a dû en être ainsi, parce que nous exigeons deux conditions pour l'intuition, savoir : que la proposition soit claire et distincte, et qu'on la comprenne tout entière à la fois et non successivement. La déduction, au contraire, si nous en examinons la formation comme dans la règle troisième, ne paroît pas s'opérer tout entière à la fois; mais elle implique un certain mouvement de notre esprit inférant une chose d'une autre; aussi avons-nous eu raison de la distinguer de l'intuition. Mais si nous la considérons comme faite, d'après ce que nous avons dit à la règle septième, elle ne désigne plus aucun mouvement, mais le terme d'un mouvement; c'est pour cela que nous supposons la voir par intuition quand elle est simple et claire, mais non quand elle est multiple et enveloppée; nous lui avons alors donné le nom d'énumération ou d'induction, parce qu'elle ne peut être comprise tout entière à la fois par l'intelligence, et

que sa certitude dépend en quelque sorte de la mémoire, qui doit retenir les jugements portés sur chacune des parties de l'énumération, pour tirer de tous ces jugements un jugement unique.

Toutes ces distinctions étaient nécessaires pour l'application de cette règle; la neuvième a traité de l'intuition, la dixième de l'énumération; celle-ci explique de quelle manière ces deux opérations s'aident et se complètent mutuellement, au point de paroître se confondre en une seule, en vertu d'un certain mouvement par lequel la pensée considère avec attention chaque objet et passe en même temps à un autre.

Cette marche présente le double avantage de nous faire connoître avec plus de certitude la conclusion que nous cherchons, et de rendre notre esprit plus apte à en découvrir d'autres; car la mémoire, dont nous avons dit que dépend la certitude des conclusions trop complexes pour être embrassées par une seule intuition, la mémoire étant fugitive et foible doit être renouvelée et raffermie par ce mouvement continu et répété de la pensée; comme, par exemple, si par plusieurs opérations je découvre d'abord quel rapport existe entre une première et une seconde grandeur, puis entre la seconde et une troisième, puis entre la troisième et une quatrième, et enfin entre la quatrième et une cinquième, je ne vois pas pour cela quel rapport existe entre la première et la cinquième, et je ne puis le déduire des rapports déjà connus si je ne me les rappelle tous; c'est pourquoi il m'est nécessaire de les parcourir de nouveau dans ma pensée, jusqu'à ce que je passe du premier au dernier assez rapidement pour paroître, presque sans le secours de la mémoire, en embrasser toute la suite d'une seule intuition.

Il n'est personne qui ne voie que cette méthode remédie à la lenteur de l'esprit et en augmente l'étendue. Il faut remarquer en outre que la plus grande utilité de cette règle consiste en ce que, à force de réfléchir à la dépendance mutuelle des propositions simples, nous acquérons l'habitude de distinguer sur-le-

champ quelles sont les choses plus ou moins relatives, et par quels degrés on les ramène à l'absolu. Si, par exemple, je parcours quelques grandeurs en proportion continue, je considérerai que c'est par une conception pareille, et ni plus ni moins facile, que je reconnois le rapport de la première à la deuxième, de la deuxième à la troisième, de la troisième à la quatrième, et ainsi de suite, tandis que je ne puis concevoir avec la même facilité dans quelle dépendance est la seconde à l'égard de la première et de la troisième à la fois, et qu'il m'est encore beaucoup plus difficile de concevoir dans quelle dépendance est la seconde à l'égard de la première et de la quatrième, et ainsi des autres. Par là j'arrive à comprendre pourquoi, si on ne me donne que la première et la seconde, je puis facilement trouver la troisième, la quatrième et les autres, parce que cela se fait au moyen de conceptions particulières et distinctes; mais si on ne me donne que la première et la troisième, je ne reconnoîtrai pas si facilement la moyenne, cela ne se pouvant que par une conception qui embrasse à la fois les deux grandeurs données. Si on ne me donne que la première et la quatrième, encore plus difficilement pourrai-je trouver les deux moyennes, parce qu'il faut embrasser à la fois trois conceptions. Conséquemment, il paroîtroit plus difficile encore, étant données la première et la cinquième grandeur, de découvrir les trois moyennes; mais il y a une autre raison pour qu'il en arrive autrement : c'est que, bien que dans ce dernier exemple il y ait quatre conceptions jointes ensemble, on peut néanmoins les séparer, puisque le nombre quatre se divise par un autre nombre. Ainsi je peux chercher d'abord la troisième grandeur au moyen de la première et de la cinquième; puis la seconde au moyen de la première et de la troisième, et ainsi de suite. Celui qui s'est accoutumé à réfléchir sur ces matières et autres semblables, toutes les fois qu'il examine une question nouvelle, reconnoît aussitôt la cause de la difficulté qu'elle renferme et le mode le plus simple pour la résoudre, ce qui est du plus grand secours dans la recherche de la vérité.

RÈGLE XII

Enfin il faut employer toutes les ressources de l'intelligence, de l'imagination, des sens et de la mémoire, soit pour avoir une intuition distincte des propositions simples, soit pour comparer convenablement ce qu'on cherche avec ce qu'on connoît, afin de le découvrir par ce moyen, soit encore pour trouver les choses qui demandent à être ainsi comparées entre elles; en un mot, il faut ne négliger aucun des moyens qui sont au pouvoir de l'homme.

Cette règle renferme tout ce qui a été dit plus haut, et démontre en général ce qui devoit être expliqué en particulier.

Pour arriver à connoître, il n'y a que deux choses à considérer : nous qui connoissons, et les objets qui doivent être connus. Il n'y a en nous que quatre facultés propres à cet usage, savoir : l'intelligence, l'imagination, les sens et la mémoire. L'intelligence seule peut percevoir la vérité; elle doit cependant s'aider de l'imagination, des sens et de la mémoire, pour ne laisser inutile aucun de nos moyens. Quant aux objets, il suffit de considérer trois choses : d'abord ce qui se présente spontanément à nous, puis comment on peut connoître une chose par une autre, et enfin quelles déductions on peut tirer de chaque chose. Cette énumération me paroît être complète, et ne rien omettre de tout ce que les facultés humaines peuvent atteindre.

M'arrêtant donc sur le premier point, je voudrois exposer ici ce que c'est que l'esprit de l'homme, ce que c'est que le corps, comment l'un est formé par l'autre ; quelles sont, dans ce tout composé, les facultés qui servent à l'acquisition des connoissances, et ce que sont chacune d'elles ; mais ce chapitre me paroît trop resserré pour contenir tous les préliminaires qu'il faut émettre avant que la vérité de ces choses puisse être évidente aux yeux de tous; car je désire écrire toujours de manière à n'affirmer rien sur les questions controversées si je n'ai préalablement exposé les raisons qui m'ont conduit à mon opinion, et par lesquelles je pense que les autres aussi peuvent être persuadés.

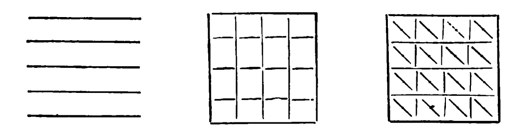
Mais puisque l'espace me manque, il me suffira d'expliquer

le plus brièvement possible quelle manière de concevoir toutes celles de nos facultés qui sont propres à l'acquisition des connoissances est la plus utile à mon dessein. Vous êtes libre de ne pas croire que les choses soient ainsi ; mais qui empêche que vous n'adoptiez les mêmes suppositions, s'il est évident qu'elles n'altèrent en rien la vérité, mais qu'elles rendent seulement tout plus clair ? C'est ainsi qu'en géométrie vous faites sur une quantité des suppositions qui n'infirment en rien la force des démonstrations, quoique souvent en physique vous ayez une autre idée de la nature de cette quantité.

Il faut donc concevoir d'abord que tous les sens externes, en tant qu'ils font partie du corps, bien que nous les appliquions aux objets par une action, c'est-à-dire par un mouvement local, ne sentent proprement que passivement, de la même manière que la cire reçoit l'empreinte d'un cachet ; et il ne faut pas croire que cela soit dit par analogie, mais il faut comprendre que la forme extérieure du corps qui sent est réellement modifiée par l'objet, de la même manière que la superficie de la cire est modifiée par le cachet ; et cette modification n'a pas lieu seulement lorsque nous touchons un corps qui a une forme, et qui est dur et âpre, mais encore lorsque par le tact nous avons la perception de la chaleur ou du froid. Ainsi des autres sens : la première partie de l'œil, celle qui est opaque, reçoit la figure qu'y imprime le rayon lumineux revêtu de diverses couleurs ; et la peau des oreilles, des narines et de la langue, d'abord impénétrable à l'objet, emprunte aussi une figure nouvelle du son, de l'odeur et de la saveur.

Concevoir ainsi toutes ces choses aide beaucoup, puisque rien ne tombe plus parfaitement sous les sens qu'une figure ; car on la touche et on la voit, et de cette supposition, pas plus que de toute autre, il ne résulte rien d'erroné ; la preuve en est que la conception d'une figure est si commune et si simple qu'elle est renfermée dans tout objet sensible. Supposez, par exemple, que la couleur soit tout ce qu'il vous plaira, cependant vous ne nierez pas qu'elle ne soit quelque chose d'étendu et par consé-

quent de figuré. Or, quel seroit l'inconvénient, pour n'admettre inutilement et n'imaginer témérairement aucun être nouveau, de ne rien nier de ce qu'il plaît aux autres de penser sur la couleur, mais de ne la considérer qu'en tant que figurée, et de concevoir la différence qui existe entre le blanc, le bleu, le rouge, etc., etc., comme celle qui existe entre ces figures ou autres semblables :



On en peut dire autant de toutes choses, puisqu'il est certain que la multitude infinie des figures suffit pour exprimer les différences des objets sensibles.

En second lieu, il faut concevoir que, tandis que le sens externe est mis en mouvement par l'objet, la figure qu'il reçoit est transportée vers une autre partie du corps appelée le *sens commun*, et cela dans le même instant et sans qu'aucun être passe réellement d'un point à un autre ; entièrement de la même manière que maintenant, tandis que j'écris, je comprends qu'au même instant où chaque caractère est tracé sur le papier, non-seulement la partie inférieure de ma plume est en mouvement, mais encore qu'elle ne peut recevoir le moindre mouvement sans qu'il se communique en même temps à toute la plume, et que la partie supérieure de la plume décrit en l'air les mêmes mouvements que la partie inférieure, bien que je conçoive que rien de réel ne passe d'une extrémité à l'autre. Or, qui peut croire qu'il y ait moins de connexion entre les parties du corps humain qu'entre celles d'une plume, et que pourroit-on imaginer de plus simple pour exprimer cette connexion ?

Il faut, en troisième lieu, concevoir que le sens commun agit sur l'imagination comme le cachet sur la cire, et qu'il y imprime les figures ou *idées* qui nous viennent pures et incorporelles des

sens externes; que cette imagination est une véritable partie du corps, et d'une grandeur telle que ses diverses parties peuvent revêtir plusieurs figures distinctes l'une de l'autre, et qu'habituellement elles les gardent longtemps ; et alors c'est ce qu'on nomme la mémoire.

En quatrième lieu, il faut concevoir que la force motrice ou que les nerfs eux-mêmes prennent naissance dans le cerveau, où se trouve l'imagination, qui les meut de mille sortes, comme le sens externe meut le sens commun, ou comme la partie inférieure de la plume meut la plume tout entière. Cet exemple nous montre encore comment l'imagination peut être la cause d'un grand nombre de mouvements dans les nerfs, sans que les images en soient empreintes en elle, pourvu toutefois qu'elle renferme certaines autres images dont ces mouvements puissent être la suite ; en effet, toute la plume n'est pas mue comme sa partie inférieure, bien plus, elle paroît dans sa partie supérieure suivre un mouvement tout à fait contraire. On comprend par là comment peuvent avoir lieu tous les mouvements des autres animaux, quoiqu'on n'admette en eux aucune connoissance des choses, mais seulement une imagination purement corporelle; et aussi comment se font en nous-mêmes toutes ces opérations que nous percevons sans le concours de la raison.

Cinquièmement enfin, il faut concevoir que cette force par laquelle nous connoissons proprement les choses est purement spirituelle, et n'est pas moins distincte de tout le corps que le sang des os ou la main de l'œil, et qu'elle est une, soit que de concert avec l'imagination elle reçoive les figures que lui envoie le sens commun, soit qu'elle s'applique à celles que garde la mémoire, soit qu'elle en forme de nouvelles qui s'emparent tellement de l'imagination que souvent elle ne suffit pas à recevoir en même temps les idées que lui apporte le sens commun, ou à les transmettre à la force motrice, selon le mode convenable de dispensation. Dans tous ces cas, la force qui connoît est parfois passive et parfois active ; tantôt c'est le cachet, tantôt c'est la cire qu'elle imite ; comparaison qu'il faut néanmoins ne prendre

ici que comme une simple analogie, car dans les choses corporelles on ne trouve rien qui soit entièrement semblable à cette faculté. Ce n'est qu'une seule et même force qui, si elle s'applique de concert avec l'imagination au sens commun, est dite : voir, toucher, etc. ; si elle s'applique à l'imagination seule, en tant que cette dernière est revêtue de figures diverses, est dite : se ressouvenir ; si elle s'applique à l'imagination pour créer de nouvelles figures, est dite : imaginer, ou concevoir ; qui enfin, si elle agit seule, est dite : comprendre. J'expliquerai plus longuement en son lieu comment se produit cette dernière opération. Aussi la force dont nous parlons se nomme-t-elle, à raison de ces fonctions diverses : intelligence pure, imagination, mémoire, sens. Elle se nomme proprement esprit quand elle forme de nouvelles idées dans l'imagination, ou quand elle s'applique à celles qui y sont déjà formées, et que nous la considérons comme apte à ces différentes opérations ; il faudra, dans la suite, observer la distinction de ces noms. Toutes ces choses une fois conçues de la sorte, le lecteur attentif jugera facilement quels sont les secours qu'il doit attendre de chacune de ces facultés, et jusqu'où l'art peut s'étendre pour suppléer à ce qui manque à l'esprit de l'homme.

Car comme l'intelligence peut être mue par l'imagination ou au contraire agir sur elle ; que de même l'imagination peut agir sur les sens par la force motrice, en les appliquant aux objets ; et que les sens, à leur tour, peuvent agir sur l'imagination en y peignant les images des corps ; comme en outre la mémoire, celle au moins qui est corporelle et semblable à celle des bêtes, n'est en rien distincte de l'imagination, il suit de là que, si l'intelligence s'occupe d'objets qui n'aient rien de corporel ou de semblable au corps, elle ne peut être aidée par ces facultés ; et même, pour qu'elle ne soit pas empêchée par elles, il faut écarter les sens et dépouiller, autant que possible, l'imagination de toute impression distincte. Mais si l'intelligence se propose d'examiner une chose que l'on puisse rapporter au corps, c'est dans l'imagination qu'elle s'en doit former l'idée la plus distincte pos-

sible. Pour rendre cette tâche plus facile, il faut montrer aux sens externes la chose même que cette idée représente. La pluralité des objets ne peut faciliter pour l'intelligence l'intuition distincte de chaque objet; mais pour extraire quelque individu de cette pluralité, ce qu'il faut souvent faire, on doit retrancher des idées qu'on a sur les choses tout ce qui n'exige pas présentement l'attention, afin que la mémoire puisse retenir plus facilement le reste; et de la même manière, il ne faut pas alors présenter les choses mêmes aux sens externes, mais en offrir seulement des figures abrégées, pourvu qu'elles suffisent à nous garder de l'erreur; plus elles sont courtes, meilleures elles sont. Quiconque observera bien tous ces préceptes n'omettra rien, je crois, de tout ce qui se rattache à la première partie de la question qui nous occupe.

Passons à l'examen de la seconde partie, et distinguons avec soin les notions des choses simples des notions que l'on peut avoir sur les choses composées; voyons quelles sont celles où l'erreur peut être, pour nous en garder, et quelles sont celles dont nous pouvons avoir une connoissance certaine, pour nous attacher à elles seules. Ici, comme dans nos études précédentes, il faut admettre certaines propositions dont peut-être tout le monde ne convient pas; mais peu importe qu'on ne les croie pas plus vraies que les cercles imaginaires dans lesquels les astronomes tracent leurs phénomènes, pourvu que, par leurs secours, on distingue de quels objets on peut avoir une connoissance vraie ou fausse.

Nous disons donc premièrement que ces choses doivent être considérées autrement quand nous les examinons par rapport à notre intelligence que lorsque nous en parlons par rapport à leur existence réelle. Considérons, par exemple, quelque corps étendu et figuré; nous avouerons bien que c'est en soi-même quelque chose d'un et de simple; car dans ce sens on ne pourroit le dire composé de la corporéité, de l'étendue et de la figure, ces parties n'ayant jamais existé distinctes l'une de l'autre; mais par rapport à notre intelligence, nous appelons ce corps un composé de

ces trois natures, parce que nous avons perçu chacune d'elles séparément avant d'avoir pu juger qu'elles se trouvent toutes trois réunies dans un seul et même sujet. Ainsi, ne traitant ici des choses qu'autant qu'elles sont perçues par l'intelligence, nous n'appelons simples que celles dont la connoissance est si claire et si distincte que l'esprit ne les puisse diviser en un plus grand nombre dont la connoissance soit encore plus distincte : telles sont la figure, l'étendue, le mouvement, etc. ; et toutes les autres, nous les concevons comme étant en quelque sorte composées de celles-ci ; ce qui doit s'entendre d'une manière si générale que nous n'exceptions pas même les choses que nous abstrayons parfois des choses simples, comme il arrive quand nous disons que la figure est la limite de l'étendue, concevant par limite quelque chose de plus général que la figure, parce qu'on peut dire la limite de la durée, du mouvement, etc. Car alors, bien que la notion de limite soit abstraite de la notion de figure, elle ne doit pas néanmoins paroître plus simple que celle-ci ; mais plutôt, comme on l'attribue en outre à d'autres choses essentiellement différentes de la figure, telles que la durée, le mouvement, etc., il a fallu l'abstraire aussi de ces choses ; et conséquemment, c'est un composé de plusieurs natures entièrement diverses, auxquelles elle ne s'applique que par équivoque.

En second lieu, les choses que nous appelons simples, par rapport à notre intelligence, sont ou purement intellectuelles, ou purement matérielles, ou communes. Sont purement intellectuelles les choses que l'intelligence connoît par une lumière innée et sans le secours d'aucune image corporelle ; car il en existe certainement quelques-unes de ce genre ; et il nous est impossible d'imaginer aucune idée corporelle qui nous représente ce que c'est que la connoissance, le doute, l'ignorance, l'action de la volonté, qu'on me permettra d'appeler *volition*, et autres choses semblables, que cependant nous connoissons réellement et si facilement qu'il nous suffit pour cela d'être doués de raison. Sont purement matérielles les choses qu'on ne connoît que dans les corps, comme la figure, l'étendue, le mouve-

ment, etc. Enfin il faut nommer *communes* celles qui s'appliquent indistinctement soit aux choses matérielles, soit aux spirituelles, comme l'existence, la durée, l'unité et autres semblables. A cette classe doivent être rattachées ces notions communes qui sont comme de certains liens pour joindre entre elles différentes natures simples, et sur l'évidence desquelles repose toute conclusion : par exemple, cette proposition : *Deux choses égales à une troisième sont égales entre elles* ; et cette autre : *Deux choses qui ne peuvent être rapportées de la même manière à une troisième ont aussi entre elles quelque différence*, etc. ; or, ces notions communes peuvent être connues ou par l'intelligence pure, ou par l'intelligence examinant intuitivement l'image des objets matériels.

Au nombre des natures simples il convient encore de compter leur privation et leur négation, en tant que nous les comprenons, parce que la connoissance qui me fait voir ce que c'est que le néant, l'instant, le repos n'est pas moins vraie que celle qui me fait comprendre ce que c'est que l'existence, la durée, le mouvement. Cette manière de concevoir nous aidera dans la suite à pouvoir dire que toutes les autres choses que nous connoîtrons sont composées de ces natures simples ; comme si je juge qu'une figure n'est point en mouvement, je dirai que ma pensée est en quelque sorte composée de la figure et du repos, et ainsi des autres.

Nous disons, en troisième lieu, que ces natures simples sont toutes connues par elles-mêmes et ne contiennent rien de faux ; ce que nous verrons facilement si nous distinguons cette faculté par laquelle l'intelligence voit et connoît les choses, de la faculté par laquelle elle juge affirmativement ou négativement. Car il peut arriver que les choses que nous connoissons réellement, nous pensions les ignorer ; comme, par exemple, si nous soupçonnons qu'il y a en elles, outre ce que nous voyons et ce que nous atteignons par la pensée, quelque chose qui nous est caché, et que notre soupçon ne soit pas fondé. Il est donc évident que nous nous trompons si nous jugeons ne pas connoître tout en-

tière quelqu'une de ces natures simples; car si notre esprit acquiert la moindre notion sur elle, ce qui est absolument nécessaire, puisqu'on suppose que nous portons sur elle un jugement quelconque, il faut conclure de cela même que nous la connoissons tout entière; car autrement on ne pourroit pas dire qu'elle est simple, mais composée de ce que nous en percevons et de ce que nous croyons en ignorer.

Nous disons, en quatrième lieu, que la liaison des choses simples entre elles est ou nécessaire ou contingente. Elle est nécessaire quand une chose est mêlée si intimement à une autre que nous ne pouvons concevoir distinctement l'une des deux si nous les voyons séparées l'une de l'autre; c'est ainsi que la figure est unie à l'étendue, le mouvement à la durée ou au temps, etc., parce qu'il est impossible de concevoir la figure privée d'étendue et le mouvement privé de durée; ainsi encore, si je dis : Quatre et trois font sept, la liaison des éléments qui composent ce dernier nombre est nécessaire, car nous ne concevons pas distinctement le nombre sept sans y renfermer d'une manière confuse le nombre trois et le nombre quatre. Par la même raison, tout ce qui est démontré sur les figures ou sur les nombres est nécessairement lié à la chose sur laquelle porte l'affirmation. Cette liaison nécessaire ne se trouve pas seulement dans les choses sensibles; si, par exemple, Socrate dit qu'il doute de tout, la conclusion de ces paroles est nécessairement: Il comprend donc au moins qu'il doute; et encore : Donc il sait qu'il y a quelque chose de vrai ou de faux, etc. Car ces conclusions sont nécessairement liées à la nature du doute. La liaison est contingente quand les choses ne sont point liées entre elles d'une manière inséparable, comme lorsque nous disons : Le corps est animé, l'homme est vêtu, etc. Il y a encore un grand nombre de propositions entre lesquelles règne souvent une liaison nécessaire, et que pourtant la plupart comptent parmi les contingentes, parce qu'ils n'en remarquent pas la relation; comme cette proposition : Je suis, donc Dieu est; et cette autre : Je comprends, donc j'ai un esprit distinct de mon corps, etc. Enfin il faut noter qu'il est

un grand nombre de propositions nécessaires, qui, renversées, sont contingentes ; ainsi, par exemple, bien que de mon existence je conclue avec certitude l'existence de Dieu, cependant de ce que Dieu est, je ne puis affirmer que j'existe.

Nous disons, en cinquième lieu, que nous ne pouvons rien comprendre au delà de ces natures simples et des natures composées qui s'en forment; souvent même il est plus facile d'en examiner à la fois plusieurs jointes ensemble que d'en séparer une des autres. Ainsi, par exemple, je puis connoître un triangle, bien que jamais je n'aie remarqué que dans cette connoissance se trouve contenue celle de l'angle, de la ligne, du nombre trois, de la figure, de l'étendue, etc., ce qui cependant n'empêche pas que nous ne disions que la nature du triangle est composée de toutes ces natures, et qu'elles sont mieux connues que ce triangle, puisque ce sont elles-mêmes que l'on comprend en lui. Dans le même triangle, en outre, sont peut-être renfermées beaucoup d'autres choses qui nous échappent, comme la grandeur des angles, lesquels sont égaux à deux droits, et les rapports innombrables qui existent entre les côtés et les angles, ou la capacité de l'aire, etc.

Nous disons, en sixième lieu, que les natures que nous appelons composées nous sont connues, soit parce que l'expérience nous montre qu'elles sont telles, soit parce que nous les composons nous-mêmes. Nous connoissons par expérience tout ce que nous percevons par les sens, tout ce que nous apprenons des autres, et généralement tout ce qui arrive à notre entendement, soit du dehors, soit de la contemplation de l'entendement par lui-même. Il faut noter ici que l'entendement ne peut être trompé par aucune expérience s'il se borne à l'intuition précise de l'objet tel qu'il le possède, soit en lui-même, soit dans l'imagination; si de plus il ne croit pas que l'imagination représente fidèlement les objets des sens, et que les sens revêtent les figures véritables des choses, et enfin que les objets extérieurs sont toujours tels qu'ils nous apparoissent, car dans toutes ces choses nous sommes sujets à l'erreur, comme, par exemple,

lorsqu'on nous raconte une fable et que nous croyons que la chose a eu lieu, ou lorsque, attaqués de la jaunisse, nous voyons tout en jaune parce que nous avons les yeux de cette couleur, ou enfin lorsque, pris de mélancolie, nous regardons comme des réalités les fantômes de notre imagination blessée. Mais ces mêmes choses ne tromperons pas l'intelligence du sage, parce que tout en reconnoissant que ce qu'il recevra de l'imagination y a été empreint réellement, néanmoins il n'affirmera jamais que l'image est venue tout entière et sans altération des objets extérieurs aux sens, et des sens à l'imagination, avant de s'en être assuré par quelque autre moyen. Nous composons nous-mêmes les objets que nous comprenons, toutes les fois que nous croyons qu'il y a en eux quelque chose que sans aucune expérience notre esprit perçoit immédiatement; ainsi, quand l'homme attaqué de la jaunisse se persuade que ce qu'il voit est jaune, sa pensée est composée de ce que son imagination lui représente et de ce qu'il tire de lui-même, savoir : que tout lui paroît jaune, non par un défaut de son œil, mais parce que les choses qu'il voit sont réellement jaunes. D'où il faut conclure que nous ne pouvons être trompés que lorsque nous composons nous-mêmes les notions que nous admettons.

Nous disons, en septième lieu, que cette composition peut se faire de trois manières : par impulsion, par conjecture ou par déduction. Ceux-là composent par impulsion leurs jugements sur les choses, qui se portent d'eux-mêmes à croire quelque chose sans être persuadés par aucune raison, mais déterminés seulement soit par quelque puissance supérieure, soit par leur libre volonté, soit par une disposition de leur imagination. Le premier moteur ne trompe jamais, le second rarement, le troisième presque toujours; mais le premier n'appartient pas à ce traité, parce qu'il ne tombe pas sous les règles de l'art. La composition se fait par conjecture quand, de ce que l'eau, plus éloignée du centre que la terre, est aussi d'une substance plus ténue, et de ce que l'air, plus élevé que l'eau, est aussi moins dur, nous conjecturons qu'au-dessus de l'air il n'y a rien qu'une

substance éthérée, très-pure, et beaucoup plus ténue que l'air lui-même, etc. Les notions que nous composons de cette manière ne nous trompent pas, il est vrai, pourvu toutefois que nous ne les regardions que comme des probabilités, et que jamais nous n'affirmions qu'elles sont justes; mais aussi elles ne nous font pas plus savants.

Il ne reste donc que l'induction par laquelle nous puissions composer des notions sur la justesse desquelles nous n'ayons aucun doute; et cependant elle peut être défectueuse sous plus d'un rapport; comme il arrive, par exemple, quand, de ce qu'il n'y a rien dans l'espace de l'air que nous puissions percevoir par la vue, le tact ou tout autre sens, nous concluons que cet espace est vide, joignant mal à propos la nature du vide à celle de l'espace. Or, il en est ainsi toutes les fois que, d'une chose particulière ou contingente, nous croyons pouvoir déduire quelque chose de général et de nécessaire. Mais il est en notre pouvoir d'éviter cette erreur; c'est de ne jamais joindre plusieurs choses entre elles sans avoir reconnu que leur liaison est entièrement nécessaire; comme, par exemple, quand nous concluons de ce que la figure est nécessairement liée à l'étendue, que rien ne peut être figuré qui ne soit étendu, etc., etc.

De tout cela il résulte premièrement que nous avons exposé clairement, et je pense par une énumération suffisante, ce que d'abord nous n'avions pu démontrer que confusément et sans art, savoir : qu'il n'y a d'autres voies ouvertes à l'homme pour arriver à la connoissance certaine de la vérité que l'intuition évidente et la déduction nécessaire; et, de plus, ce que sont ces natures simples dont nous avions parlé dans la règle huitième. Il est évident que l'intuition s'applique, et à ces natures et aux liaisons nécessaires qui les unissent entre elles, et enfin à toutes les autres choses que l'entendement trouve par une expérience précise, soit en lui-même, soit dans l'imagination. Quant à la déduction, nous en traiterons plus au long dans les règles suivantes.

Il en résulte secondement qu'il ne faut se donner aucune peine pour connoître les natures simples, parce qu'elles sont

assez connues par elles-mêmes; mais qu'il faut s'appliquer seulement à les distinguer les unes des autres et à les considérer avec attention chacune séparément. Car il n'est personne d'un esprit assez obtus pour ne pas concevoir que, lorsqu'il est assis, il diffère en quelque chose de lui-même lorsqu'il est debout. Mais tous n'établissent pas une distinction aussi nette entre la nature de la position et le reste de ce qui se trouve contenu dans cette pensée; tous enfin ne peuvent affirmer que la seule différence est le changement de la position. Et ce n'est pas inutilement que nous en faisons ici la remarque, parce que les savants sont d'habitude assez ingénieux pour trouver le moyen de se rendre aveugles, même dans les choses qui sont évidentes par elles-mêmes et que savent les ignorants; c'est ce qui leur arrive toutes les fois qu'ils tentent d'exposer par quelque chose de plus évident des choses connues par elles-mêmes. En effet, ou ils expliquent autre chose, ou ils n'expliquent rien du tout; car qui ne conçoit pas parfaitement le changement quelconque qui s'opère lorsque nous changeons de lieu, et quel est celui qui concevra la même chose si on lui dit : *Le lieu est la superficie du corps ambiant*, puisque cette superficie peut changer, moi demeurant immobile et ne changeant pas de place, ou, au contraire, se mouvoir avec moi, de telle sorte que, bien qu'entouré par la même superficie, je ne sois cependant plus dans le même lieu? Ne vous paroissent-ils pas proférer des paroles magiques qui ont une vertu occulte et au-dessus de la portée de l'esprit humain, ceux qui disent que le mouvement, chose connue de tout le monde, est *l'acte d'une puissance, en tant qu'elle est puissance?* Car qui comprend ces mots? Quel homme ignore ce que c'est que le mouvement, et qui n'avoue pas que ces philosophes ont cherché un nœud sur un brin de jonc?

Disons donc qu'il ne faut expliquer par aucune définition les choses de cette nature, dans la crainte de prendre le simple pour le composé; mais qu'il faut seulement les séparer de toutes les autres et les examiner tour à tour avec soin, selon les lumières de son esprit.

Il résulte troisièmement que toute science humaine consiste seulement à voir distinctement comment ces natures simples concourent ensemble à la composition des autres choses, remarque très-utile à faire; car toutes les fois qu'on propose quelque difficulté à examiner, la plupart s'arrêtent sur le seuil, incertains à quelles pensées ils doivent livrer leur esprit, et persuadés qu'il leur faut chercher quelque nouvelle espèce d'être qui leur est inconnue. Que, par exemple, on leur demande quelle est la nature de l'aimant : aussitôt, augurant que la chose est difficile et ardue, ils éloignent leur esprit de tout ce qui est évident pour l'appliquer à ce qu'il y a de plus difficile, et, errant çà et là dans l'espace vide des causes, ils regardent si par hasard ils n'y trouveront pas quelque chose de nouveau. Mais celui qui pense qu'on ne peut rien connoître dans l'aimant qui ne soit composé de certaines natures simples et connues par elles-mêmes, sûr de ce qu'il doit faire, rassemble d'abord avec soin toutes les expériences qu'il peut avoir sur cette pierre; puis il tâche d'en déduire quel doit être le mélange nécessaire de natures simples pour produire tous les effets qu'il a reconnus dans l'aimant. Ce mélange une fois trouvé, il peut affirmer hardiment qu'il a découvert la véritable nature de l'aimant, autant que l'homme peut la trouver au moyen des expériences données.

Enfin, il résulte quatrièmement de ce que nous avons dit qu'aucune connoissance ne doit être regardée comme plus obscure qu'une autre, puisqu'elles sont toutes de la même nature et consistent dans la seule composition des choses connues par elles-mêmes, ce que personne ne remarque; mais prévenus de l'opinion contraire, les plus présomptueux se permettent de donner leurs propres conjectures comme des démonstrations réelles, et dans les choses qu'ils ignorent entièrement ils s'imaginent voir, comme à travers un nuage, des vérités souvent obscures qu'ils ne craignent pas de mettre en avant, enveloppant leurs conceptions de certaines paroles à l'aide desquelles ils ont coutume de discourir longtemps et avec suite, mais que réellement ni eux-mêmes ni leurs auditeurs ne comprennent.

Quant aux plus modestes, il est un grand nombre de questions faciles et très-importantes pour la vie que souvent ils s'abstiennent d'examiner, par la seule raison qu'ils les croient au-dessus de leur portée, et comme ils pensent qu'elles peuvent être comprises par de plus grands esprits, ils embrassent les opinions de ceux dans l'autorité desquels ils ont le plus de confiance.

Nous disons, en huitième lieu, qu'on ne peut déduire que les choses des paroles, la cause de l'effet, l'effet de la cause, le même du même, les parties ou le tout lui-même des parties. (*Le reste manque.*)

Au reste, pour que personne ne perde de vue l'enchaînement de nos préceptes, nous divisons tout ce qui peut être connu en propositions simples et en questions. Pour les propositions simples, nous ne donnons pas d'autres préceptes que ceux qui préparent l'entendement à voir un objet quelconque plus distinctement et à l'étudier avec plus de sagacité, parce que ces propositions doivent se présenter d'elles-mêmes et ne peuvent être cherchées; c'est là l'objet de nos douze premières règles, dans lesquelles nous croyons avoir montré tout ce qui, selon nous, peut faciliter de quelque manière l'usage de la raison. Parmi les questions, les unes se comprennent parfaitement quoique la solution en soit ignorée : nous ne traiterons que de celles-là dans les douze règles suivantes; les autres enfin ne se comprennent pas parfaitement : nous les réservons pour douze autres règles. Cette division n'a pas été faite sans dessein; nous l'avons établie, tant pour n'être pas contraint de rien dire qui présupposât la connoissance de ce qui suit, que pour enseigner d'abord ce que nous regardions comme préalablement nécessaire à étudier pour la culture de l'esprit. Il faut noter que, parmi les questions qui se comprennent parfaitement, nous ne posons que celles où nous percevons distinctement ces trois choses, savoir : à quels signes ce qu'on cherche peut-il être reconnu lorsqu'il se présente? de quoi devons-nous précisément le déduire, et comment faut-il prouver que ces deux choses dépendent telle-

ment l'une de l'autre que l'une ne peut changer quand l'autre ne change pas? De la sorte nous aurons toutes nos prémisses, et il ne nous restera plus qu'à enseigner la manière de trouver la conclusion, manière qui consiste non pas à déduire une chose quelconque d'une chose simple (car nous avons déjà dit que cela pouvoit se faire sans préceptes), mais à dégager avec tan d'art une chose dépendant de beaucoup d'autres mêlées ensemble qu'en aucun cas il ne soit besoin d'une plus grande capacité d'esprit que pour la plus simple conclusion. Comme de semblables questions sont abstraites pour la plupart et ne se rencontrent guère que dans l'arithmétique ou dans la géométrie, elles paraîtront peu utiles à ceux qui ne connoissent point ces sciences; je les avertis néanmoins qu'il faut s'appliquer et s'exercer longtemps à apprendre cette méthode si l'on désire posséder parfaitement la partie suivante de ce traité, dans laquelle nous nous occuperons de toutes les autres questions.

RÈGLE XIII

Quand nous comprenons parfaitement une question, il faut l'abstraire de toute conception superflue, la réduire à ses plus simples éléments, et la subdiviser en autant de parties possibles, au moyen de l'énumération.

Nous imitons les dialecticiens en cela seul que, comme pour enseigner les formes des syllogismes ils supposent que les termes ou la matière en est connue, de même nous exigeons ici avant tout que la question soit parfaitement comprise ; mais nous ne distinguons pas comme eux deux termes extrêmes et un moyen. Nous considérons la chose tout entière de cette façon : d'abord dans toute question il y a nécessairement quelque chose d'inconnu, car autrement la question seroit inutile ; secondement, cet inconnu doit être désigné d'une manière quelconque, autrement rien ne nous détermineroit à chercher telle chose plutôt que telle autre ; troisièmement, il ne peut être désigné que par quelque chose de connu. Tout cela se trouve même dans les

questions imparfaites ; comme, par exemple, si l'on demande : quelle est la nature de l'aimant? ce que nous entendons par ces deux mots *aimant* et *nature* est connu ; c'est ce qui nous détermine à chercher cela plutôt qu'autre chose, etc. Mais de plus, pour que la question soit parfaite, nous voulons qu'elle soit entièrement déterminée, en sorte que nous ne cherchions rien de plus que ce qui peut se déduire des notions données ; comme, pas exemple, si quelqu'un me demande ce qu'on peut inférer sur la nature de l'aimant, précisément d'après les expériences que Gilbert prétend avoir faites, qu'elles soient vraies ou fausses ; de même si l'on me demande mon avis sur la nature du son, précisément d'après cette donnée que les trois cordes A, B, C, rendent un son égal, la corde B étant supposée deux fois plus grosse que la corde A, mais d'une même longueur et tendue par un poids double, et la corde C n'étant pas plus grosse que la corde A, mais deux fois plus longue et tendue par un poids quatre fois plus lourd, etc. ; on conçoit très-bien, d'après ces exemples, comment toutes les questions imparfaites peuvent être ramenées à des questions parfaites, ainsi que nous l'exposerons plus longuement en son lieu ; on voit en outre de quelle manière il faut observer cette règle pour dégager de toute conception superflue la difficulté bien comprise, pour l'abstraire enfin au point de ne plus penser que nous étudions tel ou tel objet, mais seulement en général des grandeurs à comparer entre elles. Car, par exemple, après que nous nous sommes déterminés à n'examiner que telle ou telle expérience sur l'aimant, nous n'avons plus aucune difficulté à éloigner notre pensée de toutes les autres expériences.

Ajoutons qu'il faut simplifier la difficulté le plus possible, d'après les règles cinquième et sixième, et la diviser d'après la règle septième. Si, par exemple, j'examine l'aimant d'après plusieurs expériences, je les parcourrai séparément l'une après l'autre. De même si j'étudie la nature du son, comme il a été dit plus haut, je comparerai séparément entre elles les cordes A et B, puis A et C, etc., afin d'embrasser ensuite le tout dans une

énumération suffisante. Ces trois règles sont les seules que l'intelligence pure doive observer sur toute proposition, avant d'arriver à la dernière solution, bien qu'elle ait besoin des onze règles suivantes; la troisième partie de ce traité expliquera plus clairement comment il faut accomplir ces diverses opérations. Du reste, nous entendons par questions toutes les choses dans lesquelles on trouve le vrai ou le faux; or, il en faut énumérer les différentes sortes pour déterminer ce que nous pouvons faire sur chacune.

Nous avons déjà dit que dans la seule intuition des choses, soit simples, soit composées, il ne peut y avoir d'erreur; en ce sens ces choses ne s'appellent pas questions, mais elles prennent ce nom aussitôt que nous voulons porter sur elles un jugement déterminé. En effet, ce ne sont point seulement les demandes qui nous sont faites par d'autres que nous comptons au nombre des questions; car c'étoit une question que l'ignorance même, ou plutôt le doute de Socrate, lorsque, s'interrogeant pour la première fois, il se mit à chercher s'il étoit vrai qu'il doutât de tout, et qu'il l'affirma. Or, nous cherchons soit les choses par les mots, soit les causes par les effets, soit les effets par les causes, soit le tout par les parties, soit d'autres parties par une partie, soit enfin plusieurs choses par tout cela.

Nous disons qu'on cherche les choses par les mots toutes les fois que la difficulté consiste dans l'obscurité du langage; à cette classe de questions ne se rattachent pas seulement toutes les énigmes, telles que celles du sphinx sur l'animal qui d'abord est quadrupède, puis bipède et enfin tripède; et celle des pêcheurs qui, debout sur le rivage avec leurs lignes et leurs hameçons, disoient qu'ils n'avoient plus les poissons qu'ils avoient pris, mais qu'ils avoient, en revanche, ceux qu'ils n'avoient pu prendre, etc. Outre les précédentes, la plupart des questions sur lesquelles les savants disputent sont presque toujours des questions de mots; toutefois il ne faut pas avoir si mauvaise opinion des grands esprits, que de croire qu'ils ont mal conçu les choses toutes les fois qu'ils ne les expliquent pas en termes assez clairs. Par exemple,

quand ils appellent lieu la superficie d'un corps ambiant, ils n'ont pas là une idée fausse, mais seulement ils abusent du mot *lieu*, qui signifie communément cette nature simple et connue par elle-même, à raison de laquelle on dit qu'une chose est ici ou là, et qui consiste tout entière dans une certaine relation de l'objet que l'on dit être en un lieu avec les parties de l'espace étendu ; cette nature, dis-je, que quelques-uns, voyant le nom de *lieu* donné à une surface ambiante, ont improprement dit être le lieu même pris en soi ; et ainsi du reste. Ces questions se rencontrent si fréquemment que si les philosophes s'accordoient toujours sur la signification des mots, presque tous leurs débats cesseroient.

On cherche les causes par les effets toutes les fois que, sur une chose quelconque, on tâche de découvrir si elle est, et ce qu'elle est. (*Le reste manque.*)

Du reste, comme souvent, lorsqu'on nous propose quelque question à résoudre, nous ne remarquons pas aussitôt de quel genre elle est, ni s'il faut chercher ou les choses par les mots ou les causes par les effets, etc., il me semble superflu d'entrer dans plus de détails à cet égard ; car il sera plus court et plus utile d'examiner par ordre tout ce qu'il faut faire pour arriver à la solution d'une difficulté quelconque. Ainsi donc, une question quelconque étant donnée, il faut d'abord s'efforcer d'en comprendre distinctement l'objet.

Souvent, en effet, quelques-uns se hâtent tellement dans leurs recherches qu'ils appliquent à la solution des questions proposées un esprit incertain, avant d'avoir remarqué à quels signes ils reconnoîtront la chose cherchée si elle se présente, non moins ridicules qu'un valet qui, envoyé quelque part par son maître, seroit si empressé d'obéir qu'il se mettroit à courir avant d'avoir reçu ses ordres et sans savoir où on lui ordonne d'aller.

Mais quoique dans toute question il doive y avoir quelque chose d'inconnu (autrement la question seroit inutile), il faut cependant que cet inconnu soit désigné par des conditions si précises que nous soyons entièrement déterminés à chercher telle

chose plutôt que telle autre. Ce sont ces conditions à l'examen desquelles nous avons dit qu'il faut d'abord se livrer. Pour cela il faut que notre esprit s'applique à les bien examiner l'une après l'autre, recherchant avec soin jusqu'à quel point l'objet de la question est limité par chacune d'elles; car lorsqu'il s'agit de déterminer une question, l'esprit de l'homme tombe ordinairement dans une double erreur : ou il prend plus qu'il ne lui a été donné, ou, au contraire, il omet quelque chose.

Il faut se garder de supposer plus de choses et des choses plus positives que celles qui nous ont été données, principalement dans les énigmes et dans toutes les questions artificieusement inventées pour embarrasser l'esprit, et même parfois dans les autres questions, lorsque pour les résoudre on semble poser comme certain quelque chose dont on a été persuadé par une opinion invétérée, et non par aucune raison certaine. Ainsi, dans l'énigme du sphinx, il ne faut pas croire que le mot pied signifie seulement les pieds véritables des animaux; il faut voir en outre s'il ne peut pas s'appliquer métaphoriquement à quelque autre chose, comme en effet il s'applique aux mains de l'enfant et au bâton des vieillards, parce que les vieillards se servent d'un bâton et les enfants de leurs mains comme de pieds pour marcher. De même, dans l'énigme des pêcheurs, il faut prendre garde que l'idée de poissons ne s'empare tellement de notre esprit qu'elle l'empêche de penser à ces animaux que souvent les pauvres portent partout avec eux sans le vouloir, et qu'ils rejettent quand ils les ont pris. De même encore si l'on demande comment avoit été construit ce vase que nous avons vu autrefois, et au milieu duquel s'élevoit une colonne que surmontoit la statue de Tantale dans l'attitude d'un homme qui veut boire. Or l'eau versée dans ce vase y restoit fort bien tant qu'elle n'étoit pas assez haute pour entrer dans la bouche de Tantale, mais à peine étoit-elle parvenue aux lèvres malheureuses qu'aussitôt elle s'échappoit toute. Il semble au premier abord que tout l'artifice fût dans la construction de la figure de Tantale, figure qui cependant ne détermine en rien la question et n'en est que l'accessoire. Toute

la difficulté ne consiste, au contraire, qu'à chercher comment un vase peut être construit de manière que toute l'eau s'en échappe aussitôt qu'elle est parvenue à une certaine hauteur, et non auparavant. De même enfin si, d'après toutes les observations que nous possédons sur les astres, nous cherchons ce que nous pouvons affirmer de certain sur les mouvements, il ne faut pas admettre gratuitement, comme les anciens, que la terre est immobile et placée au centre de l'univers, parce que dès notre enfance il nous a paru qu'il en était ainsi, mais il faut révoquer cela même en doute, pour examiner ensuite ce que nous pouvons juger de certain sur ce sujet ; ainsi du reste..

Nous péchons par omission toutes les fois que nous ne réfléchissons pas à quelque condition requise pour la détermination d'une question, soit qu'elle se trouve exprimée dans la question même, soit qu'on puisse la reconnoître d'une manière quelconque ; comme, par exemple, si l'on cherche le mouvement perpétuel, non celui qui se trouve dans la nature, tel que le mouvement des astres ou des sources, mais un mouvement créé par l'art humain, découverte que quelques-uns ont cru possible, songeant, d'une part, que la terre tourne perpétuellement autour de son axe, d'autre part, que l'aimant retient toutes les propriétés de la terre, espérant dès lors découvrir le mouvement perpétuel s'ils disposaient cette pierre de façon qu'elle se mût en cercle, ou du moins qu'elle communiquât au fer son mouvement avec ses autres vertus. Mais quand même ils réussiroient, ce ne serait pas par art qu'ils produiroient le mouvement perpétuel ; ils se serviroient seulement de celui qui est dans la nature, de même que s'ils disposoient une roue dans le courant d'un fleuve en sorte qu'elle tournât toujours. Ils omettroient donc la condition requise pour déterminer la question, etc.

Lorsque la question est suffisamment comprise, il faut voir précisément en quoi consiste la difficulté qu'elle renferme, afin que, dégagée de tout ce qui l'entoure, cette difficulté soit plus facilement résolue.

Il ne suffit pas toujours de comprendre une question pour sa-

voir où réside la difficulté qu'elle renferme ; il faut réfléchir en outre à chacune des choses qui font l'objet de cette question, afin que si l'on rencontre quelque chose de facile à trouver, on le laisse de côté, et que la proposition ainsi dégagée demeure avec la chose seule que nous ignorons. Ainsi, par exemple, dans la question du vase décrit plus haut, nous voyons facilement comment le vase doit être fait, la colonne élevée au milieu, l'oiseau peint, etc. Tout cela mis de côté, comme n'important pas à la chose en question, reste la difficulté nue, c'est-à-dire reste à chercher comment il se fait que l'eau contenue d'abord dans le vase s'en échappe tout entière aussitôt qu'elle est parvenue à une certaine hauteur.

Nous disons donc que la seule opération importante ici est de parcourir par ordre tout ce qui est contenu dans une question donnée, rejetant ce qui ne nous paroît pas évidemment y servir, retenant ce qui est nécessaire, et remettant ce qui est douteux à un examen plus attentif.

RÈGLE XIV

La même règle doit être appliquée à l'étendue réelle des corps, et il faut la représenter tout entière à l'imagination par des figures nues; de la sorte elle sera beaucoup mieux comprise par l'intelligence.

Pour nous servir aussi du secours de l'imagination, il faut noter que toutes les fois qu'on déduit quelque chose d'inconnu de quelque autre chose déjà connue, on ne trouve pas pour cela une nouvelle espèce d'être; seulement la connoissance que nous possédions auparavant s'étend au point de nous faire apercevoir que la chose cherchée participe d'une manière ou d'autre de la nature des choses que renferme la proposition. Par exemple, si quelqu'un est aveugle de naissance, il ne faut pas espérer que jamais aucun argument lui donnera sur les couleurs les idées vraies que nous avons reçues des sens. Mais si quelqu'un a vu quelquefois les couleurs fondamentales, et qu'il n'ait jamais vu

les couleurs intermédiaires et mixtes, il peut se faire qu'au moyen d'une sorte de déduction il se représente celles mêmes qu'il n'a pas vues, d'après leur ressemblance avec les autres. De la même manière, s'il existe dans l'aimant une sorte d'être qui ne soit semblable à rien de ce que notre intelligence a encore perçu, il ne faut pas espérer le connoître jamais au moyen du raisonnement, car il nous faudroit ou de nouveaux sens ou une intelligence divine. Mais tout ce que peut faire à cet égard l'esprit humain, nous croirons l'avoir fait si nous percevons bien distinctement le mélange d'êtres ou de natures déjà connues qui produit les mêmes effets que l'aimant. Quelle que soit la différence du sujet, c'est par la même idée que l'on connoît tous ces êtres déjà connus : l'étendue, la figure, le mouvement, et autres semblables qu'il est inutile d'énumérer ici ; et nous n'imaginons pas autrement la figure d'une couronne si elle est d'argent que si elle est d'or. Cette idée générale ne passe d'un sujet à un autre qu'au moyen d'une simple comparaison, par laquelle nous affirmons que l'objet cherché est, sous tel ou tel rapport, semblable, identique ou égal à la chose donnée, tellement que dans tout raisonnement ce n'est que par la comparaison que nous connoissons précisément la vérité. Ainsi, par exemple, dans ce raisonnement : Tout A est B, tout B est C ; donc que tout A est C, on compare ensemble la chose cherchée et la chose donnée, c'est-à-dire A et C, sous ce rapport que toutes les deux sont B. Mais comme, ainsi que nous l'avons souvent dit, les formes du syllogisme n'aident en rien pour percevoir la vérité des choses, le lecteur fera bien de les rejeter entièrement et de se persuader que toute connoissance qui ne s'acquiert pas par l'intuition pure et simple d'un objet individuel s'acquiert par la comparaison de deux ou plusieurs objets entre eux. Presque toute l'industrie de la raison humaine consiste à préparer cette opération. En effet, quand elle est claire et simple, il n'est besoin d'aucun secours de l'art, mais seulement des lumières naturelles, pour percevoir la vérité qu'elle nous découvre. Il faut noter que les comparaisons ne sont dites simples et claires que toutes les fois

que la chose cherchée et la chose donnée participent également d'une certaine nature; que toutes les autres comparaisons n'ont besoin de préparation que parce que cette nature commune ne se trouve pas également dans les deux termes, mais selon certains rapports ou certaines proportions dans lesquelles elle est enveloppée ; et que la principale partie de l'industrie humaine ne consiste qu'à réduire ces proportions à un tel point que l'égalité entre ce qui est cherché et quelque chose de connu soit vue clairement.

Notons ensuite que rien ne peut être ramené à cette égalité, sinon les choses qui comportent le plus ou le moins, et que toutes ces choses sont comprises sous le nom de grandeurs. De a sorte, une fois que, d'après la règle précédente, nous avons abstrait de tout sujet les termes d'une difficulté, nous comprenons que nous n'avons plus à nous occuper que de grandeurs en général.

Mais pour imaginer ici encore quelque chose, et nous servir non plus de l'intelligence pure, mais de l'intelligence aidée des figures qui sont peintes dans l'imagination, notons enfin que rien ne se dit des grandeurs en général qui ne se puisse rapporter à une grandeur quelconque en particulier.

D'où il est facile de conclure qu'il nous sera très-utile de transporter ce qui se dit des grandeurs en général à l'espèce de grandeur qui se représentera le plus facilement et le plus distinctement dans notre imagination.

Or cette grandeur est l'étendue réelle d'un corps, abstraite de toute autre chose que ce qui a figure; cela résulte de ce que nous avons dit à la règle douzième, où il a été démontré que l'imagination elle-même avec les idées qui existent en elle n'est autre chose que le véritable corps réel étendu et figuré ; ce qui est en outre évident par soi-même, puisque dans aucun autre sujet les différences de proportions ne se voient plus distinctement. Car bien qu'une chose puisse être dite plus ou moins blanche qu'une autre, un son plus ou moins aigu, etc., cependant nous ne pouvons définir exactement si cet excédant est en

proportion double ou triple, sinon par une certaine analogie à l'étendue du corps figuré. Qu'il reste donc certain et assuré que les questions parfaitement déterminées ne contiennent guère d'autre difficulté que celle qui consiste à découvrir la mesure proportionnelle de l'inégalité, et que toutes les choses dans lesquelles on trouve précisément cette difficulté peuvent facilement et doivent être séparées de tout autre sujet, puis rapportées à l'étendue et aux figures, dont, à cause de cela, nous allons traiter exclusivement jusqu'à la règle cinquième.

Nous désirerions ici un lecteur qui n'eût de goût que pour les études mathématiques et géométriques, quoique j'aimasse mieux qu'il ne s'en fût pas encore occupé que de les avoir apprises d'après la méthode vulgaire ; car les règles que je vais donner sont d'un usage plus facile pour apprendre les sciences, à l'étude desquelles elles suffisent pleinement, que pour toute autre espèce de question; et leur utilité est si grande pour acquérir une science plus haute que je ne crains pas de dire que cette partie de notre méthode n'a pas été inventée pour résoudre des problèmes mathématiques, mais plutôt qu'il ne faut en quelque sorte apprendre les mathématiques que pour s'exercer à la pratique de cette méthode. Je ne supposerai rien de ces sciences qui ne soit connu par soi-même et à la portée de tout le monde; mais la connoissance que les autres en ont ordinairement, bien qu'elle ne soit altérée par aucune erreur évidente, est cependant obscurcie par un grand nombre de principes équivoques et mal conçus, que çà et là, par la suite, nous tâcherons de corriger.

Par étendue nous entendons tout ce qui a longueur, largeur et profondeur, ne recherchant pas si c'est un corps véritable ou seulement un espace. Il n'est pas besoin, ce me semble, d'une plus grande explication, puisque rien n'est plus facilement perçu par notre imagination. Cependant les savants se servent souvent de distinctions si subtiles qu'ils éteignent les lumières naturelles, et qu'ils trouvent des ténèbres même dans les choses que les paysans n'ignorent jamais ; nous devons les avertir que

par étendue nous ne désignons pas ici quelque chose de distinct ni de séparé du sujet, et qu'en général nous ne reçonnoissons pas les êtres philosophiques de cette sorte que notre imagination ne peut réellement percevoir. Car encore bien que quelqu'un puisse se persuader, par exemple, que, supposé réduit à rien tout ce qui est étendu dans la nature, il n'est pas inadmissible que l'étendue elle-même existe par elle seule, toujours est-il que pour cette conception il ne se servira pas d'une idée corporelle, mais de sa seule intelligence portant un faux jugement. Et il le reconnoîtra lui-même s'il réfléchit attentivement à cette image même de l'étendue qu'il s'efforcera de se représenter alors dans l'imagination. Il remarquera, en effet, qu'il ne l'aperçoit pas dégagée de tout sujet, mais qu'il l'imagine tout autrement qu'il ne la juge ; en sorte que ces êtres abstraits (quelle que soit l'opinion qu'ait l'intelligence sur la vérité de la chose) ne se forment jamais dans l'imagination séparés de tout sujet.

Mais comme désormais nous ne ferons plus rien sans le secours de l'imagination, il est important de distinguer avec soin sous quelle idée la signification de chaque mot doit être présentée à notre intelligence. C'est pourquoi nous nous proposons d'examiner ces trois manières de parler : *l'étendue occupe le lieu, le corps a de l'étendue, et l'étendue n'est pas le corps.* La première montre comment l'étendue se prend pour ce qui a de l'étendue ; en effet, je conçois entièrement la même chose quand je dis : *l'étendue occupe le lieu,* que si je disais : *ce qui a de l'étendue occupe le lieu.* Et cependant il ne suit pas de là qu'il vaille mieux, pour éviter l'équivoque, se servir de ces mots, *ce qui a de l'étendue,* car ils n'exprimeroient pas assez nettement ce que nous concevons, c'est-à-dire qu'un sujet quelconque occupe le lieu, parce que lui, le sujet, a de l'étendue ; peut-être même quelqu'un entendroit-il seulement par là que *ce qui a de l'étendue est un sujet occupant le lieu,* tout comme si je disois qu'*un être animé occupe le lieu.* Telle est la raison pour laquelle nous avons dit que nous traiterions ici de l'étendue plutôt que de ce qui a de l'étendue, quoique nous pensions que l'étendue ne

doive pas être comprise autrement que ce qui a de l'étendue. Passons maintenant à ces paroles : *un corps a de l'étendue;* bien que nous comprenions que dans cette phrase *étendue* signifie autre chose que *corps,* cependant nous ne formons pas dans notre imagination deux idées distinctes, l'une d'un corps et l'autre de l'étendue, mais une seule, celle d'un corps qui a de l'étendue. Au fond c'est comme si je disois : *un corps a de l'étendue,* ou plutôt *ce qui a de l'étendue a de l'étendue;* cela est particulier à tout être qui n'existe que dans un autre et qui ne peut être compris sans un sujet; il en est autrement pour les êtres qui se distinguent réellement des sujets. Si je dis, par exemple : *Pierre a des richesses,* l'idée de *Pierre* est entièrement différente de celle de *richesses;* de même si je dis : *Paul est riche,* je m'imagine toute autre chose que si je disois : *le riche est riche.* Faute d'apercevoir cette différence, la plupart pensent à tort que l'étendue contient quelque chose de distinct de ce qui a de l'étendue, comme les richesses de Paul sont autre chose que Paul. Enfin, si l'on dit : *l'étendue n'est pas un corps,* le mot étendue se prend tout autrement que ci-dessus, et dans ce dernier sens aucune idée particulière ne lui correspond dans l'imagination; mais cette énonciation part tout entière de l'intelligence pure, qui seule a la faculté de distinguer séparément les êtres abstraits de cette espèce. C'est là, pour la plupart, une occasion d'erreur; car, ne remarquant pas que l'étendue ainsi prise ne peut être conçue par l'imagination, ils s'en font une véritable idée; et comme cette idée implique nécessairement la conception du corps, s'ils disent que l'étendue ainsi conçue n'est pas un corps, ils s'embarrassent à leur insu dans cette proposition que *la même chose est un corps en même temps qu'elle n'en est pas un.* Il est très-important de bien distinguer les énonciations dans lesquelles les mots *étendue, figure, nombre, surface, ligne, point, unité,* et autres semblables, ont une signification si rigoureuse qu'ils excluent quelque chose dont en réalité ils ne sont pas distincts; comme lorsqu'on dit : *l'étendue* ou *la figure n'est pas un corps, le nombre n'est pas la chose comptée, la sur-*

face est la limite d'un corps, la ligne est la limite de la surface, le point est la limite de la ligne, l'unité n'est pas une quantité, etc., toutes ces propositions et autres semblables doivent être entièrement écartées de l'imagination, quelque vraies qu'elles soient. C'est pourquoi nous n'en traiterons pas dans la suite. Il faut noter avec soin que dans toutes les autres propositions où ces noms, bien que retenant la même signification et étant de même employés abstraction faite de tout sujet, n'excluent cependant ou ne nient rien d'une chose dont ils ne sont réellement pas distincts, nous pouvons et devons nous servir du secours de l'imagination, parce qu'alors, quoique l'intelligence ne fasse précisément attention qu'à ce qui est désigné par le mot, l'imagination doit se représenter une idée vraie de la chose, afin que l'intelligence puisse au besoin tourner son attention vers les autres conditions qui ne sont pas exprimées par le mot, et ne croire jamais inconsidérément qu'elles ont été exclues. Ainsi, par exemple, s'il est question de nombres, imaginons quelque sujet mesurable par plusieurs unités, et quoique notre intelligence ne réfléchisse d'abord qu'à la pluralité de ce sujet, prenons garde néanmoins qu'elle ne finisse par tirer quelque conclusion qui fasse supposer que la chose comptée a été exclue de notre conception, comme font ceux qui attribuent au nombre des propriétés merveilleuses, pures folies auxquelles certes ils n'ajouteroient pas tant de foi s'ils ne concevoient pas le nombre comme distinct de la chose comptée. De même, si nous traitons de la figure, pensons qu'il s'agit d'un sujet qui a de l'étendue, et que nous ne concevons qu'en tant que figuré; si c'est d'un corps, pensons que nous l'examinons en tant que long, large et profond; si d'une surface, concevons-la en tant que longue et large, omission faite de la profondeur, mais sans la nier; si d'une ligne, en tant que longue seulement; si d'un point, en tant qu'il est un être, omission faite de tout autre caractère. Quoique je développe ici tout cela fort amplement, néanmoins l'esprit des mortels est tellement rempli de préjugés, que je crains encore qu'un très-petit nombre seulement soit en ce point à l'abri de

toute erreur, et qu'on ne trouve l'explication de ma pensée trop courte, malgré la longueur du discours. En effet, l'arithmétique et la géométrie elles-mêmes, les plus certaines de toutes les sciences, nous trompent cependant à cet égard. Quel est le calculateur qui ne pense non-seulement que les nombres sont abstraits de tout sujet par l'intelligence, mais encore qu'il faut les en distinguer réellement par l'imagination? Quel est le géomètre qui ne mêle à l'évidence de son objet des principes contradictoires, quand il juge que les lignes n'ont pas de largeur et les surfaces de profondeur, et que cependant il les compose les unes à l'aide des autres, sans remarquer que cette ligne dont il conçoit que le mouvement produit une surface est un véritable corps, et que celle qui n'a pas de largeur n'est qu'un mode du corps, etc.? Mais pour ne pas trop nous arrêter sur ces observations, il sera plus court d'exposer de quelle manière nous supposons que notre objet doit être conçu, pour démontrer le plus facilement qu'il nous sera possible tout ce qu'il y a de vrai à cet égard dans l'arithmétique et la géométrie.

Nous nous occupons donc ici d'un objet qui a de l'étendue, ne considérant en lui rien autre chose que l'étendue elle-même, et nous abstenant à dessein du mot quantité, parce qu'il y a des philosophes si subtils qu'ils établissent aussi une distinction entre la quantité et l'étendue. Mais nous supposons que toutes les questions ont été amenées au point que l'unique objet en soit de rechercher une certaine étendue, en la comparant à une certaine autre déjà connue. En effet, comme ici nous ne nous attendons pas à la connoissance d'un nouvel être, mais que nous voulons seulement ramener les proportions, quelque embrouillées qu'elles soient, à ce point que l'inconnu soit trouvé égal à quelque chose de connu, il est certain que toutes les différences de proportions qui existent dans d'autres sujets peuvent aussi se trouver entre deux ou plusieurs étendues; et dès lors il nous suffit, pour atteindre notre but, de considérer dans l'étendue elle-même les éléments qui peuvent nous aider à exposer les différences des

proportions, éléments qui se présentent seulement au nombre de trois : la dimension, l'unité et la figure.

Par dimension nous n'entendons rien autre chose que le mode et la raison d'après laquelle un sujet quelconque est jugé mesurable ; en sorte que non-seulement la longueur, la largeur et la profondeur sont les dimensions du corps, mais en outre la pesanteur est la dimension suivant laquelle les sujéts sont pesés ; la vitesse est la dimension du mouvement, et ainsi d'une infinité d'autres modes semblables. Car la division même en plusieurs parties égales, qu'elle soit réelle ou seulement intellectuelle, est à proprement parler une dimension suivant laquelle nous comptons les choses ; et le mode qui constitue le nombre est proprement une espèce de dimension, quoiqu'il y ait quelque diversité dans la signification du mot. En effet, si nous considérons les parties relativement au tout, on dit alors que nous comptons ; si, au contraire, nous considérons le tout en tant que divisé en parties, nous le mesurons ; par exemple, nous mesurons les siècles par les années, par les jours, par les heures et par les moments ; mais si nous comptons les moments, les jours, les années, nous finissons par compléter la somme des siècles.

De là il résulte évidemment qu'il peut y avoir dans un même sujet une infinité de dimensions différentes, et qu'elles n'ajoutent rien aux choses où elles se trouvent, mais qu'elles doivent être considérées de la même manière, soit qu'elles aient un fondement réel dans les sujets eux-mêmes, soit que notre esprit les ait inventées. C'est en effet quelque chose de réel que la pesanteur des corps, ou la vitesse du mouvement, ou la division du siècle en années et en jours ; mais la division du jour en heures et en minutes n'a rien de réel, etc. Cependant toutes ces choses sont identiques, si on les considère seulement sous le rapport de la dimension, comme on doit le faire ici et dans les sciences mathématiques. Car il appartient plutôt aux physiciens d'examiner si les dimensions inventées par l'esprit ont un fondement réel.

Cette considération jette un grand jour sur la géométrie, parce que la plupart conçoivent à tort dans cette science trois espèces de quantités : la ligne, la surface et le corps. En effet, il a déjà été dit que la ligne et la surface ne sont pas perceptibles à la conception, en tant que vraiment distinctes des corps, ou l'une de l'autre. Mais si on les considère simplement en tant qu'abstraites par l'intelligence, alors ce ne sont pas plus des espèces différentes de quantité que l'animal et l'être vivant ne sont dans l'homme différentes espèces de substances. Notons en passant que les trois dimensions des corps, la longueur, la largeur et la profondeur, ne diffèrent entre elles que de nom ; rien n'empêche en effet que dans un solide donné on ne choisisse pour la longueur, pour la largeur, ou pour la profondeur, l'une ou l'autre de ces trois étendues indifféremment. Et quoiqu'elles aient seules un fondement réel dans toute chose qui a de l'étendue, en tant qu'ayant simplement de l'étendue, cependant nous ne les avons pas plus en vue ici qu'une infinité d'autres qui sont des fictions de l'intelligence, ou qui de plus ont un fondement réel dans les choses. Ainsi, par exemple, si on veut mesurer exactement un triangle, il faut en connoître trois éléments, savoir : les trois côtés, ou deux côtés et un angle, ou deux angles et l'aire, etc. De même il faut connoître cinq choses dans un trapèze, six dans un tétraèdre, etc., etc., toutes choses qui peuvent s'appeler des dimensions. Mais afin de choisir ici celles qui aident le plus notre imagination, n'embrassons jamais à la fois plus d'une ou deux de celles qui y sont représentées, quand même nous verrions que dans la proposition qui nous occupe il en existe d'autres. Car le propre de l'art est de les diviser le plus possible pour diriger notre attention sur un très-petit nombre à la fois, et cependant sur toutes successivement.

L'unité est cette nature de laquelle, comme je l'ai dit plus haut, doivent participer également toutes les choses que l'on compare entre elles. Et si dans une question de cette sorte il n'y a pas déjà quelque unité déterminée, nous pouvons prendre, au lieu d'elle, soit une des grandeurs déjà données, soit quelque

autre, et elle sera la mesure commune de toutes les autres; et nous comprenons qu'il y a en elle autant de dimensions que dans les extrêmes eux-mêmes qui doivent être comparés entre eux; et nous la concevons ou simplement, comme quelque chose qui a de l'étendue, abstraction faite de tout autre caractère (et alors elle sera la même chose que le point des géomètres lorsqu'ils composent la ligne par le mouvement du point), ou comme une ligne, ou comme un carré.

En ce qui concerne les figures, il a déjà été montré plus haut comment c'est par elles seules qu'on peut se former des idées de toutes choses. Il nous reste à déclarer présentement que, de leur mille espèces diverses, nous n'emploierons ici que celles qui expriment le plus facilement toutes les différences des rapports et des proportions. Or il n'est que deux sortes de choses que l'on compare entre elles, les quantités et les grandeurs; et nous avons aussi pour les représenter à notre intelligence deux espèces de figures; ainsi, par exemple, les points

•
• •
• • •

qui désignent un nombre de triangles, ou l'arbre généalogique

Le père, le fils, la fille.

, etc., sont des figures destinées à représenter des quantités; mais les figures continues et non divisées, telles qu'un triangle ou un carré, etc., représentent des grandeurs.

Et maintenant, avant d'exposer quelles sont, de toutes ces figures, celles que nous allons employer ici, disons que tous les rapports qui peuvent exister entre les êtres de même espèce doivent se réduire à deux chefs : l'ordre et la mesure. Disons, en outre, qu'il ne faut pas peu d'habileté pour découvrir l'ordre, ainsi qu'on peut le voir dans toutes les parties de cette méthode, qui n'enseigne presque rien autre chose, tandis qu'il n'y a pas la moindre difficulté à connoître l'ordre une fois trouvé, et que notre esprit peut facilement, d'après la règle

septième, parcourir chacune des parties mises en ordre, parce que dans cette espèce de rapports les uns se rattachent aux autres par eux-mêmes, et non par l'intermédiaire d'un troisième, comme il arrive dans les mesures dont, pour ce motif, nous traitons exclusivement ici. Je reconnois, en effet, quel est l'ordre qui existe entre A et B, sans considérer rien autre chose que l'un et l'autre extrême. Mais je ne reconnois pas quelle est la proportion de la grandeur entre deux et trois, à moins que je ne considère un troisième terme, savoir, l'unité, qui est la mesure commune de chacun des deux autres.

Disons encore que les grandeurs continues peuvent, au moyen d'une unité d'emprunt, être toutes parfois, et toujours au moins en partie, ramenées à la pluralité, et que la pluralité des unités peut être ensuite disposée dans un ordre tel que la difficulté qui consiste dans la connoissance de la mesure ne dépende plus que de l'inspection de l'ordre, progrès pour lequel l'art est d'un très-grand secours.

Disons enfin que, de toutes les dimensions de grandeur continue, il n'en est pas que l'on conçoive plus distinctement que la longueur et la largeur, et qu'il ne faut pas porter son attention sur plusieurs à la fois dans la même figure, mais seulement en comparer ensemble deux qui diffèrent entre elles; parce que, si l'on a plus de deux dimensions différentes à comparer ensemble, l'art veut qu'on les parcoure successivement et qu'on n'en observe que deux à la fois.

De tout cela il est facile de conclure qu'il faut abstraire les proportions, non moins des figures mêmes dont traitent les géomètres, s'il en est question, que de toute autre matière, et que, pour cette opération, il ne faut conserver que les surfaces rectilignes et rectangulaires ou les lignes droites que nous appelons aussi figures, parce qu'elles ne nous servent pas moins que les surfaces à représenter un sujet qui a réellement de l'étendue, comme il a été dit plus haut; et enfin qu'il faut représenter par ces mêmes figures tantôt des grandeurs continues, tantôt la pluralité ou le nombre, et que l'art humain ne peut

rien inventer de plus simple pour exposer toutes les différences des rapports.

RÈGLE XV

Il est utile aussi, la plupart du temps, de tracer ces figures et de les présenter aux sens externes pour tenir plus facilement, par ce moyen, notre esprit attentif.

La manière dont il faut tracer ces lignes, pour qu'au moment où elles sont offertes à nos yeux leur figure se réfléchisse plus distinctement dans notre imagination, s'explique d'elle-même. Ainsi, en premier lieu, nous représenterons l'unité de trois manières : par un carré □, si nous la considérons en tant que longue et large ; par une ligne ———, si nous ne la considérons qu'en tant que longue ; et enfin, par un point •, si nous ne la considérons qu'en tant que servant à composer la pluralité. Mais de quelque manière qu'on la représente et qu'on la conçoive, nous comprendrons toujours qu'elle est un sujet qui a de l'étendue en tous sens et qui est susceptible d'une infinité de dimensions. Ainsi encore, pour représenter aux yeux les termes d'une proposition dans lesquels nous aurons à examiner à la fois deux grandeurs différentes, nous tracerons un rectangle dont les deux côtés seront les grandeurs proposées, de cette manière

si elles sont incommensurables[1] avec l'unité, de cette autre

ou de celle-ci ⁞ ⁞ ⁞, si elles sont commensurables, sans rien ajouter, à moins qu'il ne s'agisse d'une pluralité d'unités. Si

1. Le texte latin porte *commensurabiles*, lisez : *incommensurabiles*. L'erreur est évidente ; la seule comparaison des signes suffit pour la faire toucher du doigt.

enfin nous n'examinons qu'une seule grandeur, nous représenterons la ligne par un rectangle dont un côté sera la grandeur proposée, et l'autre l'unité, de cette manière ▭, ce qui se fait toutes les fois que la même ligne doit être comparée avec une surface quelconque, ou seulement par une longueur, de cette manière ———, si on la considère comme une longueur incommensurable, ou de cette manière • • • •, si elle est une pluralité.

RÈGLE XVI

Quant aux dimensions qui n'exigent pas l'attention immédiate de l'esprit, bien qu'elles soient nécessaires pour la conclusion, il vaut mieux les désigner par des figures très-courtes que par des figures entières; de la sorte, en effet, la mémoire ne pourra faillir, et la pensée ne sera pas forcée de se partager pour retenir ces dimensions, tandis qu'elle s'appliquera à la recherche des autres.

Au reste, comme nous avons dit que, parmi les innombrables dimensions qui peuvent se peindre dans notre imagination, il ne faut en considérer plus de deux à la fois par un seul et même regard ou par une seule et même intuition, il est important de retenir toutes les autres, de telle sorte qu'elles se présentent facilement à notre esprit toutes les fois que nous en aurons besoin. C'est dans ce but que la mémoire nous semble avoir été créée par la nature. Mais comme cette faculté est sujette à faillir souvent, et pour n'être pas forcé d'employer quelque partie de notre attention à la renouveler pendant que nous sommes occupés à d'autres pensées, l'art a fort à propos inventé l'usage de l'écriture. A l'aide de cette invention nous ne confierons plus rien à la mémoire; mais, abandonnant notre imagination libre et entière aux idées présentes, nous tracerons sur le papier tout ce qu'il faudra retenir, et cela au moyen de figures très-courtes, afin qu'après avoir examiné chaque chose séparément, selon la règle neuvième, nous puissions, selon la règle

onzième, les parcourir toutes par un mouvement rapide de la pensée, et en embrasser à la fois le plus grand nombre possible.

Ainsi donc, tout ce qu'il faudra regarder comme l'unité pour la solution de la question, nous le désignerons par un signe unique que l'on peut représenter *ad libitum;* mais, pour plus de facilité, nous nous servirons de lettres minuscules *a*, *b*, *c*, etc., pour exprimer les grandeurs déjà connues, et de majuscules A, B, C pour les grandeurs inconnues, et souvent nous placerons les chiffres 1, 2, 3, 4, etc., soit en tête de ces signes, pour indiquer le nombre des grandeurs, soit à la suite, pour exprimer le nombre des relations qu'elles contiennent. Ainsi, par exemple, si j'écris $2\,a^3$, ce sera comme si je disais : le double de la grandeur représenté par *a*, laquelle contient trois rapports. Par ce moyen, non-seulement nous épargnerons les mots, mais, ce qui est le plus important, nous présenterons les termes de la difficulté tellement simples et réduits à eux-mêmes que, sans rien omettre d'utile, nous ne laisserons en eux rien de superflu, rien qui occupe inutilement l'esprit quand il lui faudra embrasser plusieurs objets à la fois.

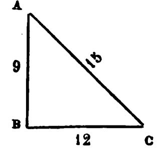
Pour mieux comprendre tout cela, il faut remarquer d'abord que les calculateurs ont coutume de désigner chaque grandeur par plusieurs unités ou par un nombre quelconque, mais que pour nous, dans la question qui nous occupe, nous ne faisons pas moins abstraction des nombres que tout à l'heure des figures géométriques ou de toute autre chose ; ce que nous faisons non-seulement pour éviter l'ennui d'un calcul long et superflu, mais encore et surtout pour que celles des parties du sujet qui constituent la nature de la difficulté demeurent toujours distinctes et ne soient pas enveloppées dans des nombres inutiles. Ainsi, par exemple, si l'on cherche la base d'un triangle rectangle dont les côtés donnés sont 9 et 12, un calculateur dira qu'elle est $\sqrt{225}$ ou 15 ; mais nous, au lieu de 9 et 12, nous poserons *a* et *b*, et nous trouverons que la base est $\sqrt{a^2 + b^2}$; et ces deux parties *a* et *b* qui sont confuses dans le nombre resteront distinctes dans notre formule.

Il faut remarquer encore que par nombre des relations il faut entendre les proportions qui se suivent en ordre continu, proportions que dans l'algèbre vulgaire on cherche à exprimer par plusieurs dimensions et par plusieurs figures, et dont on nomme la première racine, la seconde carré, la troisième cube, la quatrième double carré; termes qui, je l'avoue, m'ont trompé moi-même bien longtemps; car il me sembloit qu'on ne pouvoit présenter à mon imagination rien de plus clair, après la ligne et le carré, que le cube et autres figures semblables; et avec leur secours je ne résolvois pas peu de difficultés; mais après beaucoup d'expériences je me suis enfin aperçu que cette manière de concevoir ne m'avoit rien fait découvrir que je n'eusse pu connoître bien plus facilement et bien plus distinctement sans elle, et qu'on doit rejeter entièrement de telles dénominations, de peur qu'elles ne troublent la conception, parce que la même grandeur qu'on appelle cube ou double carré ne doit cependant jamais, selon la règle précédente, être présentée à l'imagination autrement que comme une ligne ou comme une surface. Il faut donc encore noter surtout que la racine, le carré, le cube, etc., etc., ne sont rien autre chose que des grandeurs en proportion continue que l'on suppose toujours précédées de cette unité d'emprunt dont nous avons déjà parlé plus haut. La première proportionnelle se rapporte immédiatement et par une seule relation à cette unité; la seconde par l'intermédiaire de la première, et conséquemment par deux relations; la troisième par l'intermédiaire de la première et de la seconde, et par trois relations, etc. Nous appellerons donc désormais première proportionnelle cette grandeur qu'on appelle racine en algèbre; seconde proportionnelle celle qu'on nomme carré, et ainsi des autres.

Remarquons enfin que, bien que nous abstrayons ici du nombre les termes de la difficulté pour en examiner la nature, cependant il arrive souvent qu'elle auroit pu être résolue plus simplement dans le nombre donné que dégagée de ce même nombre; ce qui se fait par le double usage des nombres, ainsi que nous l'avons vu plus haut, parce que les mêmes expliquent

tantôt l'ordre, tantôt la mesure. Conséquemment, après avoir cherché à résoudre la difficulté, abstraction faite des nombres, il faut la rapporter à ces nombres pour voir si par hasard ils ne nous fourniroient pas une solution plus simple. Ainsi, par exemple, après avoir vu que la base d'un triangle rectangle dont les côtés sont a et b, est $\sqrt{a^2+b^2}$ et qu'il faut pour a^2 poser 81, et pour b^2 144, nombres qui, additionnés, font 225, dont la racine, c'est-à-dire la moyenne proportionnelle entre l'unité et 225, est 15, nous connoîtrons par là que la base 15 est commensurable avec les côtés 9 et 12, mais non généralement parce qu'elle est la base d'un triangle rectangle dont un côté est à l'autre comme 3 est à 4; tout cela nous le distinguons, nous qui voulons acquérir une connoissance évidente et distincte des choses, mais non les calculateurs, qui se contentent de rencontrer la somme cherchée, sans remarquer comment elle dépend des données; en cela cependant consiste toute la science.

Et maintenant, notons en général qu'il ne faut confier à la mémoire aucune des choses qui ne réclament pas une attention perpétuelle, si nous pouvons les déposer sur le papier, de peur que la tâche superflue de nous les rappeler ne soustraie quelque partie de notre esprit à l'étude de l'objet présent. Il faut dresser un tableau pour y écrire d'abord les termes de la question, tels qu'ils auront été présentés la première fois; puis la manière dont on les abstrait et les figures par lesquelles on les représente, afin qu'après avoir trouvé la solution dans les signes mêmes, nous puissions facilement, et sans le secours de la mémoire, l'appliquer au sujet particulier dont il s'agira. En effet, on ne peut abstraire une chose que d'une autre moins générale; j'écrirai donc de cette manière : dans le triangle rectangle abc, on cherche la base ac, et j'abstrais la difficulté pour chercher en général la grandeur de la base d'après la grandeur des côtés; ensuite, au lieu de ab, qui égale 9, je pose a; au lieu de bc, qui égale 12, je pose b; et ainsi du reste.



Notons enfin que nous nous servirons encore de ces quatre règles dans la troisième partie de ce traité, et que nous les prendrons dans une acception un peu plus large que nous ne l'avons fait ici, comme il sera dit en son lieu.

RÈGLE XVII

On doit parcourir directement la difficulté proposée, en faisant abstraction de ce que quelques-uns de ces termes sont connus et les autres inconnus, et en suivant par la vraie route leur mutuelle dépendance.

Les quatre règles précédentes ont enseigné comment les difficultés déterminées et parfaitement comprises doivent être abstraites de chaque sujet et amenées à ce point que l'on n'ait plus que de certaines grandeurs à découvrir, à l'aide des rapports qui les unissent de telle ou telle façon à d'autres grandeurs données. Dans les cinq règles suivantes nous exposerons comment ces difficultés doivent être traitées, de manière que, quel que soit le nombre des grandeurs inconnues qui se trouvent dans une seule proposition, elles soient toutes subordonnées les unes aux autres, et que, ce que la première est par rapport à l'unité, la seconde le soit par rapport à la première, la troisième par rapport à la deuxième, la quatrième par rapport à la troisième, et qu'en se succédant de la sorte, si nombreuses qu'elles soient, elles fassent une somme égale à quelque grandeur connue; et tout cela par une méthode si certaine que nous pouvons affirmer sûrement qu'aucun autre moyen n'auroit pu ramener ces grandeurs à des termes plus simples.

Quant à présent, notons que. dans toute question à résoudre par déduction, il est une voie plane et directe qui est la plus facile de toutes pour arriver d'un terme à un autre, tandis que toutes les autres sont indirectes et plus difficiles. Pour comprendre cela il faut nous rappeler ce qui a été dit à la règle onzième, où, exposant quel est l'enchaînement des propositions, nous avons montré que, si l'on compare chacune d'elles avec celle qui

la précède et celle qui la suit, on aperçoit facilement comment la première et la dernière sont ainsi en rapport l'une avec l'autre, bien que nous ne déduisions pas aussi facilement des extrêmes les propositions intermédiaires. Maintenant donc, si nous considérons leur dépendance réciproque sans interrompre l'ordre nulle part, pour inférer de là comment la dernière dépend de la première, ce sera parcourir directement la difficulté. Si au contraire, de ce que nous savons que la première et la dernière sont jointes entre elles d'une manière quelconque, nous voulions déduire quelles sont les intermédiaires qui les unissent, ce seroit suivre une marche indirecte et contraire à l'ordre naturel. Mais comme nous ne nous occupons ici que de questions enveloppées, dans lesquelles il faut, les extrêmes étant connus, arriver par une marche inverse à la connoissance des intermédiaires, tout l'art consiste alors à supposer connu ce qui est inconnu, et à pouvoir ainsi nous procurer un moyen facile et direct de résoudre les difficultés même les plus embarrassées; et rien n'empêche que cela n'ait toujours lieu, puisque nous avons supposé, au commencement de cette partie, que dans toute question nous reconnoissons que les termes inconnus sont dans une telle dépendance des termes connus qu'ils sont parfaitement déterminés par eux; en sorte que si nous réfléchissons aux choses mêmes qui se présentent d'abord, aussitôt que nous reconnoissons cette détermination, et si nous les comptons quoique inconnues parmi les choses connues, pour en déduire graduellement et par la vraie route le connu lui-même comme s'il étoit inconnu, nous exécuterons tout ce que cette règle prescrit. Quant aux exemples de ce que nous venons d'exposer, comme aussi de plusieurs autres choses dont nous devons parler dans la suite, nous les réservons pour la règle vingt-quatrième; ils y seront plus convenablement placés.

RÈGLE XVIII

Pour cela il n'est besoin que de quatre opérations : l'addition, la soustraction, la multiplication et la division; souvent même les deux dernières ne doivent pas être faites ici, tant pour ne rien compliquer inutilement que parce qu'elles peuvent être exécutées plus facilement par la suite.

La multiplicité des règles provient souvent de l'impéritie des maîtres, et les choses que l'on peut ramener à un seul principe général sont moins claires si on les divise en plusieurs règles particulières. C'est pourquoi toutes les opérations dont il faut se servir pour parcourir les questions, c'est-à-dire pour déduire certaines grandeurs d'autres grandeurs données, nous les réduisons ici à quatre chefs seulement; l'explication de ces chefs eux-mêmes démontrera comme leur nombre est suffisant.

En effet, si nous parvenons à la connoissance d'une grandeur parce que nous avons les parties dont elle se compose, c'est par l'addition; si nous découvrons une partie parce que nous avons le tout et l'excédant du tout sur cette même partie, c'est par la soustraction. Il n'y a pas un plus grand nombre de moyens pour déduire une grandeur quelconque d'autres grandeurs prises absolument et dans lesquelles elle soit contenue d'une manière quelconque. Mais si une grandeur est intermédiaire entre d'autres dont elle est entièrement différente, et qui ne la contiennent nullement, il est nécessaire de l'y rapporter par quelque point; et cette relation, si c'est directement qu'il faut la chercher, on la trouvera par une multiplication; si c'est indirectement, par la division.

Pour mieux comprendre ces deux points, il faut savoir que l'unité, dont nous avons déjà parlé, est ici la base et le fondement de tous les rapports, et que, dans une série de grandeurs en proportion continue, elle occupe le premier degré; que les grandeurs données occupent le second, et les grandeurs cherchées le troisième, le quatrième et les autres, si la proposition

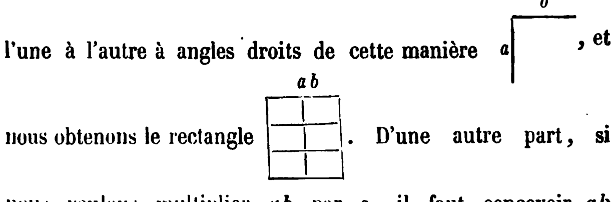
est directe ; si elle est indirecte, la grandeur cherchée occupe le second degré et les autres degrés intermédiaires, et la grandeur donnée le dernier. Car si l'on dit : comme l'unité est à *a* ou 5 donné, ainsi *b* ou 7 donné est à *a b* ou 35 cherché, alors *a* et *b* sont au second degré, et *a b*, qui en est le produit, est au troisième. De même si l'on ajoute : comme l'unité est à *c* ou 9, ainsi *a b* ou 35 est à *a b c* ou 513 cherché ; alors *a b c* est au quatrième degré, et il est le produit de deux multiplications de *a b* et de *c*, qui sont au second degré, et ainsi du reste. De même : comme l'unité est à *a* 5, ainsi *a* 5 est à a^2 ou 25 ; et encore : comme l'unité est à 5, ainsi a^2 25 est à a^3 125 ; et enfin, comme l'unité est à *a* 5, de même a^3 125 est à a^4 ou 625, etc. En effet, la multiplication ne se fait pas autrement, soit qu'on multiplie une grandeur par elle-même, soit qu'on la multiplie par une autre entièrement différente.

Et maintenant si l'on dit : comme l'unité est à *a* ou 5, diviseur donné, ainsi B ou *r* cherché est à *a b* ou 35, dividende donné, alors l'ordre est renversé ; c'est pourquoi B cherché ne peut se trouver qu'en divisant *a b* donné par *a* donné aussi. De même si l'on dit : comme l'unité est à A ou 5 cherché, ainsi A ou 5 cherché est à A^2 ou 25 donné ; ou encore : comme l'unité est à A ou 5 cherché, ainsi A^2 ou 25 cherché aussi est à a^3 ou 125 donné, et ainsi du reste. Nous embrassons toutes ces opérations sous le nom de division, quoiqu'il faille noter que ces dernières espèces renferment plus de difficultés que les premières, parce que l'on trouve plus souvent en elles la grandeur cherchée, qui par conséquent contient plus de rapports. Car le sens de ces exemples est le même que si l'on disoit qu'il faut extraire la racine carrée de a^2 ou 25, ou le cube de a^3 ou 125, et ainsi du reste. Cette formule, usitée parmi les calculateurs, équivaut, pour nous servir des termes de la géométrie, à dire qu'il faut trouver la moyenne proportionnelle entre cette grandeur d'emprunt que nous appelons unité, et celle qui est désignée par a^2 ou les deux moyennes proportionnelles entre l'unité et a^3, et ainsi des autres.

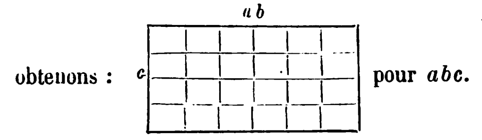
De là il est facile de comprendre comment ces deux opérations suffisent pour trouver toutes les grandeurs qui doivent être déduites d'autres grandeurs à l'aide d'un rapport quelconque. Cela bien entendu, il nous reste à exposer comment ces opérations doivent être ramenées à l'examen de l'imagination, et comment il faut les représenter aux yeux mêmes, pour ensuite en expliquer l'usage et la pratique.

Si nous avons à faire une division ou une soustraction, nous concevons le sujet sous la forme d'une ligne ou d'une grandeur qui a de l'étendue, et dans laquelle il ne faut considérer que la longueur; car s'il faut ajouter la ligne $\underline{\ a\ }$ à la ligne $\underline{\ b\ }$, nous joignons l'une à l'autre de cette manière $\underline{\ a\ b\ }$ et nous obtenons pour produit $\underline{\ c\ }$. Si, au contraire, il faut extraire la plus petite de la plus grande, savoir $\underline{\ b\ }$ de $\underline{\ a\ }$, nous les appliquons l'une sur l'autre de cette manière $\underline{ab}$ et nous obtenons ainsi la partie de la plus grande qui ne peut être couverte par la plus petite, savoir $\underline{\ c\ }$.

Dans la multiplication, nous concevons aussi sous la forme de lignes les grandeurs données; mais nous imaginons qu'elles forment un rectangle : car si nous multiplions a par b, nous les adaptons



nous voulons multiplier ab par c, il faut concevoir ab sous la forme d'une ligne de cette manière $\underline{\ ab\ }$, et nous



Enfin, dans la division où le diviseur est donné, nous nous

représentons la grandeur à diviser sous la forme d'un rectangle

b

a [rectangle] dont un côté est diviseur et un autre quotient.

Ainsi, par exemple, si l'on a le rectangle à diviser par $\underline{\quad a \quad}$, on en ôte la largeur $\underline{\quad a \quad}$, et il reste $\underline{\quad b \quad}$ pour quotient; ou, au contraire, si on divise le même rectangle par b, on ôtera la longueur $\underline{\quad b \quad}$ [1] et le quotient sera $\underline{\quad a \quad}$.

Quant aux divisions où le diviseur n'est pas donné, mais seulement désigné par un rapport quelconque, comme, par exemple, lorsqu'on dit qu'il faut extraire la racine carrée ou cubique, etc., notons qu'il faut alors concevoir le dividende et tous les autres termes comme des lignes existant dans une série de proportions continues, dont la première est l'unité et la dernière la grandeur à diviser. Il sera dit en son lieu comment il faut trouver toutes les moyennes proportionnelles entre le dividende et l'unité. Il suffit d'avoir averti que nous supposons que de telles opérations ne sont pas encore achevées ici, puisqu'elles doivent l'être par une action indirecte et réfléchie de l'imagination, et que nous ne traitons maintenant que des questions à parcourir directement.

En ce qui concerne les autres opérations, elles peuvent être faites très-facilement de la manière dont nous avons dit qu'il faut les concevoir. Il reste cependant à exposer comment les termes en doivent être préparés; car, bien que nous soyons libres, quand une difficulté se présente pour la première fois, d'en concevoir les termes comme des lignes ou comme des rectangles, sans jamais leur attribuer d'autres figures, ainsi qu'il a été dit à la règle quatorzième, toutefois il arrive souvent, dans le cours de l'opération, qu'un rectangle, après avoir été produit par la multiplication de deux lignes, doit être bientôt conçu comme une ligne pour servir à une autre opération; ou encore que le

1. Texte *latitudo;* il est évident qu'il faut lire *longitudo.*

même rectangle, ou la ligne produite par une addition ou une soustraction, doit être bientôt conçue comme un autre rectangle désigné au-dessus de la ligne qui doit le diviser.

Il est donc important d'exposer ici comment tout rectangle peut être transformé en une ligne, et réciproquement toute ligne ou même tout rectangle en un autre rectangle dont le côté soit désigné. Cela est très-facile aux géomètres, pourvu qu'ils remarquent que par lignes, toutes les fois que nous en composons avec quelque rectangle, comme ici, nous entendons toujours des rectangles dont un côté est la longueur que nous avons prise pour unité. De la sorte, en effet, tout se réduit à cette proposition : Étant donné un rectangle, en construire un autre égal sur un côté donné.

Quoique cette opération soit familière, même à ceux qui commencent l'étude de la géométrie, je veux néanmoins l'exposer, de peur de paroître avoir omis quelque chose. (*Le reste manque.*)

RÈGLE XIX

C'est par cette méthode qu'il faut chercher autant de grandeurs exprimées de deux manières différentes que nous supposons connus de termes inconnus pour parcourir directement la difficulté. De la sorte, en effet, nous obtiendrons autant de comparaisons entre deux choses égales.

RÈGLE XX

Les équations trouvées, nous devons achever les opérations que nous avons laissées de côté, sans jamais nous servir de la multiplication, toutes les fois qu'il y aura lieu à division.

RÈGLE XXI

S'il y a plusieurs opérations de cette espèce, on doit les réduire toutes à une seule, c'est-à-dire à celle dont les termes occuperont le plus petit nombre de degrés dans la série des grandeurs en proportion continue, selon laquelle ces termes doivent être ordonnés.

RECHERCHE DE LA VÉRITÉ

PAR

LA LUMIÈRE NATURELLE

QUI, A ELLE SEULE
ET SANS LE SECOURS DE LA RELIGION OU DE LA PHILOSOPHIE
DÉTERMINE LES OPINIONS QUE DOIT AVOIR
UN HONNÊTE HOMME SUR TOUTES LES CHOSES
QUI PEUVENT FAIRE L'OBJET
DE SES PENSÉES, ET PÉNÈTRE DANS LES SECRETS
DES SCIENCES LES PLUS CURIEUSES.

AVANT-PROPOS

Il n'est pas nécessaire que l'honnête homme ait lu tous les livres ni qu'il ait appris avec soin tout ce que l'on enseigne dans les écoles; bien plus, ce serait un vice de son éducation s'il avoit consacré trop de temps aux lettres. Il a bien d'autres choses à faire dans la vie, et il doit la diriger de manière que la plus grande partie lui en reste pour l'employer à de belles actions que sa propre raison devroit lui enseigner, s'il ne recevoit des leçons que d'elle seule. Mais il vient ignorant au monde, et comme les connoissances de son premier âge n'ont d'autre appui que la foiblesse des sens ou l'autorité des maîtres, il est presque impossible que son imagination ne soit remplie d'une infinité de pensées fausses avant que la raison puisse prendre

l'empire sur elle ; tellement que, par la suite, il a besoin d'un bon naturel ou des fréquentes leçons d'un homme sage, tant pour se délivrer des fausses doctrines qui se sont emparées de son esprit que pour jeter les premiers fondements de quelque science solide, et découvrir toutes les voies par lesquelles il peut élever ses connoissances jusqu'au degré le plus haut qu'elles puissent atteindre.

C'est ce que je me suis proposé d'enseigner dans cet ouvrage ; j'ai voulu mettre au jour les véritables richesses de nos âmes, en ouvrant à chacun la voie qui lui fera trouver en lui-même, et sans rien emprunter aux autres, la science qui lui est nécessaire pour régler sa vie et pour acquérir ensuite, en s'exerçant, toutes les connoissances les plus curieuses que l'esprit humain puisse posséder.

Mais, de peur que, dès le commencement, la grandeur de mon dessein ne frappe votre esprit d'un étonnement tel que vous n'ajoutiez pas foi à mes paroles, je vous avertis que ce que j'entreprends n'est pas aussi difficile qu'on pourroit se l'imaginer ; car les connoissances qui ne dépassent pas la portée de l'esprit humain sont unies entre elles par un lien si merveilleux, et peuvent se déduire les unes des autres par des conséquences si nécessaires, qu'il n'est pas besoin de beaucoup d'art et de sagacité pour les trouver, pourvu qu'on sache commencer par les plus simples et s'élever par degrés jusqu'aux plus sublimes. C'est ce que je tâcherai de démontrer ici à l'aide d'une suite de raisonnements si clairs et si vulgaires que chacun pourra juger que, s'il n'a pas découvert les mêmes choses que moi, cela vient uniquement de ce qu'il n'a pas jeté les yeux du meilleur côté ni attaché ses pensées sur les mêmes objets que moi, et que je ne mérite pas plus de gloire pour avoir fait ces découvertes que n'en mériteroit un paysan pour avoir trouvé par hasard à ses pieds un trésor qui depuis longtemps auroit échappé à de nombreuses recherches.

Et certes je m'étonne que parmi tant d'excellents esprits qui eussent réussi en cela beaucoup mieux que moi, aucun ne se

soit trouvé qui ait daigné y porter son attention, et que presque tous aient imité ces voyageurs qui, abandonnant la route royale pour prendre un chemin de traverse, errent parmi les ronces et les précipices.

Mais ce que d'autres ont su ou ignoré, ce n'est pas ce que je veux examiner ici. Il suffira de noter que, toute la science que nous pouvons désirer fût-elle renfermée dans les livres, cependant ce qu'ils ont de bien se trouve mêlé à tant de choses inutiles et dispersé dans une masse de si vastes volumes, qu'il nous faudroit, pour les lire, plus de temps que la vie humaine ne nous en fournit, et de plus grands efforts d'esprit pour en extraire les choses utiles qu'il n'est besoin pour les trouver de nous-mêmes.

J'ai donc lieu d'espérer que le lecteur ne sera pas fâché de trouver ici une voie plus facile, et que les vérités que je vais émettre ne seront pas rejetées, bien que je ne les emprunte ni à Platon ni à Aristote; mais qu'il en sera d'elles comme des pièces de monnoie qui n'ont pas moins de prix lorsqu'elles sortent de la bourse d'un paysan que lorsqu'elles sortent du trésor public. En outre, j'ai donné mes soins à rendre ces vérités également utiles à tous les hommes; et à cette fin je n'ai pu trouver de style plus convenable que celui de ces conversations où chacun expose familièrement à ses amis la meilleure partie de ses pensées; et sous les noms d'*Eudoxe*, de *Poliandre* et d'*Épistémon* je suppose un homme doué d'un esprit médiocre, mais dont le jugement n'est corrompu par aucune opinion fausse, et dont la raison est encore telle qu'il l'a reçue de la nature; et qui, dans sa maison de campagne, où il habite, est visité par deux des hommes de ce siècle les plus avides de connoissances et dont l'esprit est le plus étendu, l'un n'ayant jamais étudié, l'autre, au contraire, sachant très-bien tout ce qu'on peut apprendre dans les écoles. Et là, entre autres discours que chacun d'eux pourra imaginer de lui-même, ou que lui fourniront les circonstances du lieu et tous les objets environnants, parmi lesquels je leur ferai souvent prendre des exemples pour rendre

leurs conceptions plus claires, là, dis-je, ils établissent de la sorte le sujet dont ils traiteront jusqu'à la fin de ces deux livres.

POLIANDRE, ÉPISTÉMON, EUDOXE.

POLIANDRE. Je vous trouve tellement heureux d'avoir découvert toutes ces belles choses dans les livres grecs et latins qu'il me semble que si je m'étois livré autant que vous à ces études, je différerois autant de ce que je suis maintenant que les anges de vous. Et je ne peux excuser l'erreur de mes parents, qui, persuadés que les lettres amollissent l'esprit, m'envoyèrent à la cour et à l'armée dans un âge si tendre que toute ma vie j'aurai à gémir d'être ignorant à ce point, si je n'apprends quelque chose de vos entretiens.

ÉPISTÉMON. Ce que vous pouvez apprendre de meilleur, c'est que le désir de savoir, désir commun à tous les hommes, est un mal incurable; car la curiosité augmente avec la science; et comme les infirmités de notre esprit ne nous affligent qu'autant que nous les connoissons, vous avez sur nous une espèce d'avantage, c'est de ne pas voir tout ce qui vous manque aussi clairement que nous voyons tout ce qui nous manque à nous-mêmes.

EUDOXE. Est-il possible, Épistémon, que vous, si savant, puissiez vous persuader qu'il y a dans la nature un mal assez universel pour qu'on ne puisse y appliquer aucun remède? Quant à moi, je pense que comme en chaque pays il se trouve assez de fruits et de rivières pour apaiser la faim et la soif de tous les hommes qui l'habitent, de même, il est assez de vérités que l'on peut connoître dans toute matière pour satisfaire pleinement la curiosité des esprits sains; et je regarde le corps d'un hydropique comme n'étant guère plus malade que l'esprit de ceux qui sont continuellement agités par une curiosité insatiable.

ÉPIST. Oui, j'ai entendu dire autrefois que nos désirs ne peu-

vent s'étendre jusqu'aux choses qui nous paroissent impossibles; mais on peut savoir tant de choses qu'il nous est évidemment possible d'apprendre, et qui sont non-seulement honnêtes et agréables, mais encore fort utiles pour la conduite de la vie, que je ne crois pas que jamais quelqu'un en sache assez pour n'avoir pas toujours de légitimes raisons qui lui fassent désirer d'en savoir davantage.

Eud. Que direz-vous donc de moi, si je vous affirme que je ne désire plus rien apprendre, et que je suis aussi content de ma petite science que Diogène l'étoit jadis de son tonneau, bien que pour cela je n'aie pas besoin de sa philosophie? En effet, les connoissances de mes voisins ne limitent pas les miennes, comme leurs champs environnent de toutes parts ce peu de terre que je possède ici, et mon esprit, dirigeant à son gré toutes les vérités qu'il a trouvées, ne cherche pas à en découvrir d'autres; mais il jouit du même repos que le roi d'un pays qui seroit séparé de tous les autres de manière que ce roi s'imaginât qu'on ne trouve au delà que des déserts stériles et des montagnes inhabitables.

Épist. Si tout autre me tenoit ce langage, je lui croirois trop d'orgueil ou trop peu de curiosité; mais la retraite que vous êtes venu chercher dans cette solitude, et le peu de soin que vous prenez pour vous faire connoître, écartent de vous tout soupçon d'ostentation. D'un autre côté, le temps que vous avez employé auparavant à voyager, à visiter les savants, à examiner tout ce qui s'étoit découvert de plus difficile dans chaque science, nous donne la certitude que vous ne manquez pas de curiosité; en sorte que je n'ai rien autre chose à dire sinon que je vous regarde comme entièrement content, et que je crois votre science plus parfaite que celle des autres.

Eud. Je vous rends grâce de nourrir une si bonne opinion de moi; mais je n'abuserai pas de votre bienveillance jusqu'à vouloir que, sur la seule foi de mes paroles, vous croyiez ce que j'ai dit. Jamais il ne faut émettre de propositions si éloignées de la croyance vulgaire si l'on ne peut en même temps les appuyer

de quelques effets. Et pour cette raison je vous prie tous deux de vouloir bien demeurer ici pendant cette belle saison, afin que je puisse vous montrer clairement le peu que je sais. Car j'ose me promettre que non-seulement vous reconnoîtrez que j'ai raison d'être content, mais de plus vous serez vous-mêmes pleinement satisfaits des choses que vous aurez apprises.

Épist. Je ne veux pas refuser une faveur que je désirois si ardemment.

Pol. Quant à moi, il me sera très-agréable d'assister à cet entretien, bien que je ne croie pas pouvoir en tirer aucun fruit.

Eud. Croyez au contraire, Poliandre, qu'il sera pour vous de la plus grande utilité, parce que votre esprit est libre de préjugés, et qu'il me sera plus facile d'amener au bon parti celui qui n'en suit aucun, qu'Épistémon, que nous trouverons souvent du parti opposé. Mais pour que vous conceviez plus distinctement de quelle nature est la doctrine que je vais vous exposer, permettez que je vous supplie de noter la différence qui existe entre les sciences et les simples connoissances qui s'acquièrent sans le secours du raisonnement, comme les langues, l'histoire, la géographie et, en général, tout ce qui ne dépend que de l'expérience. Je concède, il est vrai, que la vie d'un homme ne suffiroit pas pour acquérir l'expérience de tout ce qui est dans le monde; mais je suis convaincu que ce seroit une folie à quelqu'un de le désirer, et que ce n'est pas plus le devoir d'un honnête homme de savoir le grec ou le latin que le suisse ou le bas-breton, et l'histoire de l'empire romano-germanique que celle du moindre État qui se puisse trouver dans l'Europe. Il ne doit consacrer son loisir qu'à des choses utiles et honnêtes, et ne remplir sa mémoire que de ce qui est le plus nécessaire. Quant aux sciences qui ne sont autre chose que des jugements certains que nous appuyons sur quelque connoissance précédemment acquise, les unes se déduisent de choses vulgaires et connues de tout le monde, les autres d'expériences plus rares et qui exigent beaucoup d'habileté. J'avoue qu'il est impossible que nous trai-

tions en particulier de toutes ces dernières; en effet, nous devrions d'abord examiner toutes les herbes et toutes les pierres qu'on nous apporte des Indes; nous devrions avoir vu le phénix, bref ne rien ignorer de ce qu'il y a de plus merveilleux dans la nature. Mais je croirai avoir suffisamment tenu mes promesses si, en vous expliquant les vérités qui peuvent être déduites d'objets vulgaires et connus de chacun, je vous rends capables de trouver de vous-mêmes toutes les autres, si toutefois vous jugez qu'elles vaillent la peine qu'on les cherche.

Pol. Je crois aussi que c'est là tout ce que nous pouvons désirer, et je serois content pour peu que vous m'apprissiez ces questions qui sont si célèbres que personne ne les ignore, par exemple, celles qui concernent la Divinité, l'âme raisonnable, les vertus, la récompense qui les attend, etc.; questions que je compare à ces antiques familles qui sont reconnues de chacun pour très-illustres, bien que tous leurs titres de noblesse soient enfouis sous les ruines du passé. Car je ne doute pas que les premiers qui ont amené le genre humain à croire à toutes ces choses n'aient employé de valables raisons pour les prouver; mais ces raisons ont été depuis si rarement répétées, qu'il n'est personne qui les sache; et cependant les vérités qu'elles établissent sont si importantes que la prudence nous force d'y avoir une foi aveugle, au risque de nous tromper, plutôt que d'attendre que nous ayons sur elles des notions plus exactes dans la vie future.

Épist. Quant à moi, je suis un peu plus curieux, et volontiers je désirerois, en outre, que vous m'expliquassiez quelques difficultés particulières que je rencontre dans chaque science, et principalement dans ce qui a rapport aux secrets des arts, aux spectres, aux prestiges, bref à tous les effets merveilleux qui sont attribués à la magie. Car je pense qu'il convient de savoir ces choses, non pour nous en servir, mais pour que nulle chose inconnue ne puisse étonner notre jugement.

Eud. J'essayerai de vous satisfaire tous les deux, et pour adopter un ordre que nous puissions conserver jusqu'à la fin, je

désire d'abord, Poliandre, que nous nous entretenions de toutes les choses que renferme le monde, en les considérant en elles-mêmes; mais qu'Épistémon n'interrompe notre discours que le moins possible, parce que ses objections nous forceroient souvent à nous écarter de notre sujet. Ensuite nous considérerons de nouveau toutes ces choses, mais sous un autre point de vue, c'est-à-dire en tant qu'elles se rapportent à nous et qu'elles peuvent être appelées vraies ou fausses, bonnes ou mauvaises. C'est alors qu'Épistémon trouvera l'occasion d'exposer toutes les difficultés que les discours précédents ne lui sembleront pas avoir levées.

Pol. Dites-nous donc quel ordre vous observerez dans l'explication de chaque chose.

Eud. Nous commencerons par l'âme raisonnable, parce qu'elle est le siége de toutes nos connoissances; et après avoir considéré sa nature et ses effets, nous arriverons à son auteur; et une fois que nous connoîtrons quel il est et comment il a créé toutes les choses qui sont dans le monde, nous noterons ce qu'il y a de plus certain touchant les autres créatures, et nous examinerons comment nos sens perçoivent les objets et comment nos pensées sont rendues vraies ou fausses; ensuite je vous placerai devant les yeux les travaux matériels de l'homme, et après vous avoir frappé d'admiration à la vue des machines les plus puissantes, des automates les plus rares, des visions les plus spécieuses et des tours les plus subtils que l'art puisse inventer, je vous en révélerai les secrets, qui sont si simples que vous perdrez toute admiration pour les œuvres de nos mains. Nous arriverons ensuite aux œuvres de la nature, et après vous avoir montré la cause de tous ses changements, la diversité de ses propriétés, et la raison pour laquelle l'âme des plantes et des animaux diffère de la nôtre, je vous ferai considérer l'architecture des choses qui tombent sous les sens. Et après vous avoir raconté tout ce qu'on observe dans le ciel et ce qu'on peut en conclure de certain, je passerai aux conjectures les plus saines sur les choses qui ne peuvent être déterminées par l'homme, pour vous

expliquer le rapport des choses sensibles aux choses intellectuelles et la relation des unes et des autres au Créateur, et pour vous exposer l'immortalité des créatures et quel sera leur état après la consommation des siècles. Nous aborderons alors la seconde partie de cet entretien; nous y traiterons spécialement de toutes les sciences, nous choisirons ce qu'il y a de plus solide dans chacune d'elles, et nous proposerons une méthode pour les pousser beaucoup plus loin et pour trouver de nous-mêmes, avec un esprit médiocre, tout ce que même les plus subtils peuvent découvrir. Après avoir ainsi préparé votre intelligence à juger parfaitement de la vérité, il sera besoin aussi de vous accoutumer à diriger votre volonté, et pour cela de distinguer le bien du mal et d'observer la véritable différence qui se trouve entre les vertus et les vices. Cela fait, j'espère que votre soif de savoir ne sera plus si violente, et que les choses que je vous aurai dites vous paroîtront si bien prouvées que vous penserez qu'un homme d'un esprit sain, eût-il été élevé dans un désert et n'eût-il jamais été éclairé que par la lumière naturelle, ne pourra, s'il examine avec soin les mêmes raisons, embrasser un autre avis que le nôtre. Pour commencer ce discours, il faut examiner quelle est la première connoissance de l'homme, dans quelle partie de l'âme elle réside, et d'où vient qu'elle est d'abord si imparfaite.

ÉPIST. Tout cela me paroît s'expliquer très-clairement si nous comparons l'imagination des enfants à une table rase sur laquelle nos idées, qui sont comme les images fidèles de chaque objet, doivent se peindre. Les sens, les penchants de l'esprit, les précepteurs, et l'intelligence, sont les divers peintres qui peuvent élaborer cette œuvre; mais parmi eux, ce sont les moins aptes à l'accomplir qui la commencent, c'est-à-dire les sens imparfaits, l'instinct aveugle, et des nourrices ineptes. Vient enfin le plus apte de tous, l'intelligence, qui cependant a besoin de faire un apprentissage de plusieurs années et de suivre longtemps l'exemple de ses maîtres avant d'oser corriger aucune de leurs erreurs. Voilà, selon moi, une des principales causes pour

lesquelles nous parvenons si difficilement à la science. Car nos sens ne perçoivent que les choses les plus grossières et les plus communes; nos penchants naturels sont entièrement corrompus, et quant aux maîtres, bien que sans doute il s'en trouve de parfaits, cependant ils ne peuvent nous forcer d'ajouter foi à leurs raisons et de les avouer avant qu'elles aient été examinées par notre intelligence, à laquelle seule cette tâche appartient. Mais l'intelligence est comme un peintre habile qui, appelé à terminer un tableau ébauché par des élèves, ne pourroit, bien qu'il employât toutes les règles de son art pour corriger peu à peu tantôt un trait tantôt un autre, et pour ajouter tout ce qui manqueroit, ne pourroit, dis-je, empêcher qu'il n'y restât de grands défauts, parce que dans le principe l'esquisse auroit été mal faite, les figures mal placées et les proportions mal observées.

Eud. Votre comparaison nous fait voir clairement le pemier obstacle qui nous arrête, mais vous ne nous enseignez pas le moyen que nous pouvons employer pour l'éviter; or, selon moi le voici : de même que notre peintre auroit mieux fait de recommencer entièrement le tableau, après en avoir effacé tous les traits, que de perdre son temps à les corriger, de même tous les hommes, aussitôt qu'ils sont parvenus à l'âge où l'intelligence commence à être dans sa force, devroient se résoudre une fois à effacer de leur imagination toutes ces idées imparfaites qui jusque-là y ont été gravées, et se mettre sérieusement à en former de nouvelles, dirigeant vers ce but toute la sagacité de leur intelligence. Car si ce moyen ne les conduisoit pas à la perfection, au moins n'en rejetteroient-ils pas la faute sur la foiblesse des sens ou sur les erreurs de la nature.

Épist. Ce moyen seroit certainement le meilleur s'il pouvoit être facilement employé; mais vous n'ignorez pas que les premières opinions que nous avons reçues dans notre imagination y restent empreintes de telle sorte que notre seule volonté, à moins qu'elle n'emploie le secours de quelques solides raisons, ne suffit pas à les effacer.

Eud. Ce sont aussi quelques-unes de ces raisons que je désire vous apprendre, et si vous voulez recueillir quelque fruit de cet entretien, il est besoin que vous me prêtiez maintenant votre attention et que vous me laissiez converser un peu avec Poliandre, afin que je renverse d'abord toutes les connoissances qu'il a acquises jusqu'à ce jour. En effet, comme elles ne suffisent pas à le satisfaire, elles ne peuvent être que mauvaises, et je les compare à un édifice mal construit, dont les fondements ne sont pas assez solides. Je ne sais pas de meilleur remède que de le démolir entièrement pour en élever un nouveau; car je ne veux pas être rangé parmi ces ouvriers sans talent qui ne s'emploient qu'à restaurer de vieux ouvrages, parce qu'ils sont incapables d'en faire de nouveaux. Mais, Poliandre, pendant que nous sommes occupés à renverser cet édifice, nous pouvons en même temps jeter les fondements qui doivent servir à notre projet, et préparer la matière la meilleure et la plus solide pour les affermir, pourvu seulement que vous veuillez examiner avec moi quelles sont, de toutes les vérités que les hommes peuvent savoir, les plus certaines et les plus faciles à connoître.

Pol. Se trouve-t-il quelqu'un qui doute que les choses sensibles (j'entends par là celles qui se voient et se touchent) soient beaucoup plus certaines que les autres? Quant à moi, je serois fort étonné si vous me montriez aussi clairement quelqu'une des choses que l'on dit de Dieu ou de notre âme.

Eud. J'espère cependant le faire; et il me semble étonnant que les hommes soient assez crédules pour bâtir leur science sur la certitude des sens, puisque personne n'ignore qu'ils nous trompent quelquefois, et que nous avons de solides raisons pour douter toujours de ce qui nous a une fois induit en erreur.

Pol. Je sais, il est vrai, que les sens nous trompent quelquefois, s'ils ne sont pas en bon état, comme, par exemple, lorsque tous les aliments paroissent amers à un malade; ou s'ils sont trop éloignés, comme, par exemple, quand nous contemplons les étoiles, qui jamais ne nous paroissent aussi grandes qu'elles le

sont réellement, ou en général lorsqu'ils n'agissent pas librement, selon la constitution de leur nature. Mais toutes leurs erreurs sont faciles à reconnoître, et n'empêchent pas que je sois maintenant persuadé que je vous vois, que je me promène ici dans un jardin, que le soleil luit; bref, que tout ce qui se présente ordinairement à mes sens est vrai.

Eud. Puisque, si je vous dis que les sens nous trompent en certains cas dans lesquels vous le remarquez, cela ne suffit pas pour vous faire craindre que dans d'autres cas les sens ne vous trompent à votre insu, je veux aller plus loin, et savoir si vous avez jamais vu un homme mélancolique de l'espèce de ceux qui croient être des vases pleins d'eau ou avoir quelque partie de leur corps d'une grandeur énorme? Ils jureroient qu'ils voient cela de la sorte, et qu'ils le touchent tel qu'ils se l'imaginent. Il est vrai que celui-là s'indigneroit, auquel vous diriez qu'il n'a pas de meilleures raisons qu'eux de regarder son opinion comme certaine, puisqu'elle ne s'appuie, comme la leur, que sur le témoignage des sens et de l'imagination. Mais vous ne trouverez pas mauvais que je vous demande si vous n'êtes pas sujet au sommeil comme tous les hommes, et si, en dormant, vous ne pouvez pas penser que vous me voyez, que vous vous promenez dans ce jardin, que le soleil vous luit; bref, toutes les choses dont vous croyez avoir maintenant une claire perception? N'avez-vous jamais entendu, dans les vieilles comédies, cette formule d'étonnement : Est-ce que je dors? Comment pouvez-vous être certain que votre vie ne soit pas un songe perpétuel, et que tout ce que vous croyez apprendre par les sens ne soit pas aussi faux maintenant que pendant votre sommeil, surtout sachant que vous avez été créé par un être supérieur, à qui, puisqu'il est tout-puissant, il n'eût pas été plus difficile de vous créer tel que je viens de le dire que tel que vous croyez être?

Pol. Voilà, certes, des raisons qui suffiront pour renverser toute la science d'Épistémon, pourvu qu'il puisse y arrêter assez son attention. En ce qui me concerne, je craindrois de devenir un peu fou, si moi, qui ne me suis jamais livré à l'étude, et

qui ne me suis pas accoutumé ainsi à détourner mon esprit des choses sensibles, je l'appliquois à des méditations trop au-dessus de ma portée.

ÉPIST. Je pense aussi qu'il est dangereux de s'avancer trop loin dans cette voie. Les doutes universels de cette sorte nous conduiroient droit à l'ignorance de Socrate ou à l'incertitude des pyrrhoniens, qui est comme une eau profonde où il nous est, ce me semble, impossible de trouver pied.

EUD. Ce n'est pas, je l'avoue, sans grand péril que ceux qui ne connoissent pas le gué iroient se confier sans guide à cette eau profonde, et beaucoup s'y sont noyés. Mais tant que vous me suivrez, ne craignez pas d'aller en avant; car ce sont des craintes de cette nature qui ont empêché beaucoup d'érudits d'acquérir des connoissances assez solides et assez certaines pour mériter le nom de sciences; s'imaginant qu'ils ne pouvoient appuyer leur foi sur rien de plus ferme et de plus solide que les choses sensibles, ils bâtirent sur ce sable, plutôt que de s'efforcer, en creusant plus avant, de trouver un sol plus ferme. Il ne faut donc pas s'arrêter ici; bien plus, quand même vous ne voudriez pas examiner davantage les raisons que je vous ai dites, cependant elles auront produit leur principal effet, et mon but sera rempli si elles ont assez frappé votre imagination pour vous faire mettre sur vos gardes; car c'est la preuve que votre science n'est pas tellement infaillible que vous ne craigniez que les fondements n'en puissent être renversés, puisqu'ils vous font douter de tout, et que même vous ne doutiez déjà de votre science. C'est la preuve, en outre, que j'ai atteint mon but, qui étoit de renverser toute votre sicience en vous en montrant l'incertitude. Mais, de peur que vous ne vous découragiez et ne refusiez de me suivre plus avant, je vous déclare que ces doutes, qui vous ont d'abord frappé de crainte, ressemblent à ces fantômes et à ces vaines images qui vous apparoissent pendant la nuit, à l'aide d'une lumière faible et incertaine; votre crainte vous accompagnera si vous les fuyez, mais si vous en approchez comme pour les toucher, vous ne trouverez que de l'air, qu'une

ombre, et à l'avenir votre esprit ne se troublera plus en pareille circonstance.

POL. Aussi désiré-je, vaincu par vos raisons, me représenter ces difficultés dans leur plus grande force possible et m'appliquer à douter que toute ma vie je n'aie pas été en démence, et même que toutes ces idées qui me sembloient n'être entrées dans mon esprit que par la porte des sens, pour ainsi dire, ne s'y soient pas formées d'elles-mêmes, comme s'y forment des idées semblables, quand je dors ou que je suis persuadé que mes yeux sont fermés, mes oreilles bouchées, bref, qu'aucun de mes sens n'y participe en rien. De la sorte je douterai non-seulement que vous soyez au monde, qu'il existe une terre ou un soleil, mais encore que j'aie des yeux, des oreilles, un corps, et même que je m'entretienne avec vous, que vous m'adressiez la parole, en un mot, je douterai de tout.

EUD. Vous voilà très-bien préparé, et c'est là précisément où je voulois vous amener. Mais voici le moment où il faut que vous prêtiez votre attention aux conséquences que je veux tirer de ces prémisses. Vous voyez, il est vrai, que vous pouvez douter avec raison de toutes les choses dont la connoissance ne vous vient que par le secours des sens; mais pouvez-vous douter de votre doute, et rester incertain si vous doutez ou non ?

POL. J'avoue que cela me frappe d'étonnement, et le peu de perspicacité que je dois à mon faible bon sens fait que je ne me vois pas sans stupeur forcé de reconnoître que je ne fais rien avec quelque certitude, que je doute de tout et que je ne suis certain de rien. Mais que voulez-vous conclure de là ? Je ne vois pas à quoi peut servir cet étonnement universel, ni comment un pareil doute peut être un principe qu'il nous faille déduire de si loin. Au contraire, le but que vous avez donné à cet entretien est de nous délivrer de nos doutes et de nous faire connoître des vérités que pourroit ignorer Épistémon, quelque savant qu'il soit.

EUD. Prêtez-moi seulement votre attention, et je vous mènerai plus loin que vous ne pensez. Car de ce doute universel, comme

d'un point fixe et immobile, je veux faire dériver la connoissance de Dieu, celle de vous-même, et enfin celle de toutes les choses qui existent dans la nature.

POL. Voilà, certes, de grandes promesses, et elles valent bien, pourvu qu'elles s'accomplissent, que nous vous accordions l'objet de votre demande. Soyez donc fidèle à vos promesses, nous satisferons aux nôtres.

EUD. Puis donc que vous ne pouvez nier que vous doutiez, et qu'au contraire il est certain que vous doutiez, et même si certain que vous ne pouvez en douter, il est vrai aussi que vous qui doutez vous existez, et cela est si vrai que vous n'en pouvez pas douter davantage.

POL. Je suis de votre avis; car si je n'existois pas, je ne pourrois douter.

EUD. Vous existez donc, et vous savez que vous existez, et vous le savez parce que vous doutez.

POL. Tout cela est vrai.

EUD. Mais pour que vous ne soyez pas détourné de votre dessein, avançons peu à peu, et, comme je vous l'ai dit, vous trouverez que cette route va plus loin que vous ne pensez. Répétons l'argument : Vous existez, et vous savez que vous existez, et vous le savez parce que vous savez que vous doutez, mais vous qui doutez de tout et ne pouvez douter de vous-même, qui êtes-vous ?

POL. La réponse n'est pas difficile, et je devine pourquoi vous m'avez choisi pour interlocuteur préférablement à Épistémon; c'est que vous ne vouliez poser aucune question à laquelle il ne fût très-facile de répondre. Je dirai donc que je suis un homme.

EUD. Vous ne faites pas attention à ce que je vous demande, et la réponse que vous me présentez, quelque simple qu'elle vous paroisse, vous jetteroit dans des questions très-difficiles et très-embrouillées, si je voulois tant soit peu vous presser. Et en effet, si je demandois, par exemple, à Épistémon lui-même ce que c'est qu'un homme, et qu'il me répondît, comme dans

les écoles, qu'un homme est un animal raisonnable, et si en outre, pour expliquer ces deux termes, qui ne sont pas moins obscurs que le premier, il nous conduisoit par tous les degrés qu'on appelle métaphysiques, certes nous serions entraînés dans un labyrinthe dont nous ne pourrions jamais sortir. Car de cette question il en naît deux autres : la première : qu'est-ce qu'un animal? la seconde : qu'est-ce que raisonnable? Et de plus, si pour expliquer ce que c'est qu'un animal, il nous répondoit que c'est un être vivant et sensitif, qu'un être vivant est un corps animé, et qu'un corps est une substance corporelle, vous voyez sur-le-champ que les questions iroient en s'augmentant et en se multipliant comme les branches d'un arbre généalogique, et il est assez évident que toutes ces belles questions finiroient par une pure battologie qui n'éclairciroit rien et nous laisseroit dans notre ignorance première.

ÉPIST. C'est avec beaucoup de peine que je vous vois mépriser si fort cet arbre de Porphyre qui a toujours fait l'admiration de tous les savants, et de plus je suis fâché que vous cherchiez à enseigner à Poliandre ce qu'il est par une autre méthode que celle qui depuis si longtemps est reçue dans toutes les écoles. En effet, on n'y a pu jusqu'à ce jour trouver la méthode meilleure pour nous enseigner ce que nous sommes, que de mettre successivement sous nos yeux tous les degrés qui constituent l'ensemble de notre être, afin qu'en montant et en descendant par tous ces degrés nous puissions apprendre ce que nous avons de commun avec les autres êtres, et ce en quoi nous en différons; et c'est là le plus haut point auquel puisse atteindre l'intelligence humaine.

EUD. Jamais je ne me suis mis ni ne me mettrai en tête de blâmer la méthode d'enseignement qu'on emploie dans les écoles; car c'est à elle que je dois le peu que je sais, et c'est de son secours que je me suis servi pour reconnoître l'incertitude de tout ce que j'y ai appris. Aussi, quoique mes précepteurs ne m'aient jamais rien enseigné de certain, néanmoins je leur dois des actions de grâce pour avoir appris d'eux à le reconnoître, et

je leur ai plus d'obligation de ce que toutes les choses qu'ils m'ont apprises sont douteuses que si elles eussent été plus conformes à la raison; car dans ce cas je me serois peut-être contenté du peu de raison que j'y eusse découvert, et cela m'auroit rendu moins ardent à la recherche de la vérité. Ainsi donc l'avertissement que j'ai donné à Poliandre sert moins à lui faire remarquer l'incertitude et l'obscurité où vous jette sa réponse qu'à le rendre lui-même à l'avenir plus attentif à mes questions. Mais je reviens à mon projet; et, pour ne plus nous en écarter davantage, je lui demande de nouveau ce qu'il est, lui qui peut douter de tout et qui ne peut douter de lui-même.

Pol. Je croyois vous avoir déjà satisfait à cet égard en vous disant que j'étois un homme; mais je reconnois maintenant que ma réponse n'étoit pas bien calculée, car je vois qu'elle ne vous contente pas; et, pour parler franchement, elle ne me paroît plus suffisante à présent, surtout lorsque je considère que vous m'avez montré les embarras et les incertitudes dans lesquelles elle pourroit nous jeter si nous voulions l'éclaircir et la comprendre. En effet, quoi qu'en dise Épistémon, je trouve beaucoup d'obscurité dans ces degrés métaphysiques. Si l'on dit, par exemple, qu'un corps est une substance corporelle sans définir en même temps ce que c'est qu'une substance corporelle, ces deux mots, *substance corporelle,* ne nous rendront en aucune manière plus savants que le mot *corps.* De même, si quelqu'un prétend qu'un être vivant est un corps animé, sans avoir expliqué auparavant le sens des mots *corps* et *animé,* et qu'il n'agisse pas autrement pour tous les autres degrés métaphysiques, certes il prononce des mots et même des mots rangés dans un certain ordre, mais il ne dit rien; car cela ne signifie rien qui puisse être conçu et former dans notre esprit une idée claire et distincte. Il y a plus : quand, pour satisfaire à cette question, j'ai répondu que j'étois un homme, je ne pensois pas à tous ces êtres scolastiques qui m'étoient inconnus et dont je n'avois jamais rien entendu dire, et qui, je pense, n'existent que dans l'imagination de ceux qui les ont inventés; mais je

voulois parler des choses que nous voyons, que nous touchons, que nous sentons et que nous éprouvons en nous-mêmes; en un mot, des choses que le plus simple des hommes sait aussi bien que le plus grand philosophe de l'univers; je voulois dire enfin que je suis un certain tout composé de deux bras, de deux jambes, d'une tête et de toutes les autres parties qui constituent ce qu'on appelle le corps humain, lequel tout, en outre, se nourrit, marche, sent et pense.

Eud. Je concluois déjà de votre réponse que vous n'aviez pas bien compris ma question, et que vous répondiez à plus de choses que je ne vous en avois demandé; mais comme vous aviez déjà mis au nombre des choses dont vous doutez les bras, les jambes, la tête et toutes les autres parties qui composent la machine du corps humain, je n'ai aucunement voulu vous interroger sur toutes ces choses dont l'existence ne vous paroît pas certaine. Dites-moi donc ce que vous êtes proprement, en tant que vous doutez. Car voilà le seul point, puisque vous n'en pouvez connoître aucun autre avec certitude, sur lequel je voulusse vous interroger.

Pol. Maintenant, certes, je vois que je me suis trompé dans ma réponse, et que je suis allé plus loin qu'il ne falloit, parce que je n'avois pas assez bien saisi votre pensée. Aussi cela me rendra plus circonspect à l'avenir, et me fait en même temps admirer l'exactitude de votre méthode, au moyen de laquelle vous nous conduisez pas à pas, par des voies simples et faciles, à la connoissance des choses que vous voulez nous enseigner. Et cependant nous avons quelque sujet d'appeler heureuse l'erreur que j'ai commise, puisque je lui dois de savoir maintenant que ce que je suis, en tant que je doute, n'est nullement ce que j'appelle mon corps. Bien plus, je ne sais même pas si j'ai un corps, puisque vous m'avez montré que je puis en douter; à cela j'ajoute que je ne puis même nier absolument que j'aie un corps. Cependant, bien que nous laissions entières toutes ces suppositions, cela n'empêchera pas que je ne sois certain de mon existence; au contraire, elles me confirment encore plus dans

la certitude que j'existe et que je ne suis pas un corps. Autrement, si je doutois de mon corps, je douterois aussi de moi-même, ce qui m'est impossible; car je suis pleinement convaincu que j'existe, et convaincu de telle sorte que je ne puis aucunement douter.

Eud. Vous parlez à merveille, et vous traitez si bien la question qui nous occupe, que moi-même je ne pourrois dire mieux. Je le vois, il n'est plus besoin que de vous confier entièrement à vous-même, après vous avoir conduit dans la route. Bien plus, pour découvrir les vérités même les plus difficiles, je pense qu'il suffit de ce qu'on nomme vulgairement le sens commun, pourvu toutefois que l'on soit bien conduit; et comme je vous en trouve pourvu autant que je le désirois, je me contenterai à l'avenir de vous montrer la voie où vous devez entrer. Continuez donc de déduire par vous-même les conséquences de ce premier principe.

Pol. Ce principe me paroît si fécond, et tant de choses s'offrent en même temps à moi, que j'aurai, je crois, beaucoup de peine à les mettre en ordre. Ce seul avertissement que vous m'avez donné, d'examiner ce que je suis, moi qui doute, et de ne pas confondre ce que j'étois avec ce qu'autrefois je croyois être moi, a jeté tant de lumière dans mon esprit et en a dès l'abord si bien chassé les ténèbres, qu'à la lueur de ce flambeau je vois mieux en moi ce qui ne s'y voit pas, et que je n'ai jamais aussi fermement cru posséder un corps que je crois maintenant posséder ce qui ne se touche pas.

Eud. Cette chaleur me plaît beaucoup, quoiqu'elle déplaise peut-être à Épistémon, qui, tant que vous ne l'aurez pas arraché à son erreur et que vous ne lui aurez pas mis devant les yeux une partie des choses que vous dites être contenues dans ce principe, aura toujours un prétexte pour croire, ou du moins pour craindre que cette lumière qui vous est offerte ne soit semblable à ces feux errants qui s'éteignent et s'évanouissent aussitôt qu'on en approche, et dès lors que vous ne retombiez bientôt dans vos premières ténèbres, c'est-à-dire dans votre

ancienne ignorance. Et certes ce seroit un prodige que vous, qui n'avez pas fait d'études et qui n'avez pas lu les ouvrages des philosophes, vous devinssiez savant si vite et avec aussi peu de peine. Il ne faut donc pas s'étonner qu'Épistémon vous juge ainsi.

ÉPIST. Je l'avoue, j'ai pris cela pour un mouvement d'enthousiasme, et j'ai pensé que Poliandre, qui ne s'est jamais appliqué à connoître les grandes vérités qu'enseigne la philosophie, a été frappé d'une telle joie en examinant la moindre d'entre elles qu'il n'a pu s'empêcher de vous le témoigner par des transports. Mais ceux qui, comme vous, ont longtemps marché dans cette route, et qui ont dépensé beaucoup d'huile et de peine à lire et à relire les écrits des anciens, à débrouiller et à expliquer ce qu'il y a de plus épineux dans les philosophes, ne s'étonnent pas plus de ces mouvements d'enthousiasme et n'en font pas plus de cas que du vain espoir dont s'éprennent quelques-uns de ceux qui n'ont fait encore que saluer le seuil des mathématiques. Ceux-ci, en effet, aussitôt que vous leur avez donné une ligne et un cercle, et enseigné ce que c'est qu'une ligne droite et une ligne courbe, se persuadent qu'ils vont trouver la quadrature du cercle et la duplication du cube. Mais nous avons tant de fois réfuté la doctrine des pyrrhoniens, et ils ont eux-mêmes retiré si peu de fruit de leur méthode de philosopher, qu'ils ont erré toute leur vie et n'ont pu se délivrer des doutes qu'ils ont introduits dans la philosophie, en sorte qu'ils semblent n'avoir donné leurs soins qu'à apprendre à douter. Aussi, n'en déplaise à Poliandre, je doute qu'il puisse lui-même retirer de là quelque chose de meilleur.

EUD. Je vois bien qu'en adressant la parole à Poliandre vous voulez m'épargner ; néanmoins il est manifeste que je suis le but de vos railleries. Mais que Poliandre continue de parler; nous verrons ensuite qui de nous rira le dernier.

POL. Je le ferai volontiers, d'autant plus qu'il est à craindre que ce débât ne s'échauffe entre vous, et que, si vous reprenez la chose de trop haut, je n'y comprenne plus rien ; je me ver-

rois ainsi privé du fruit que je me promets de recueillir en revenant sur mes premières études. Je prie donc Épistémon de me laisser nourrir cet espoir tant qu'il plaira à Eudoxe de me guider par la main dans la voie où il m'a placé lui-même.

Eud. Vous avez déjà bien reconnu, en ne vous considérant simplement qu'en tant que vous doutez, que vous n'étiez pas un corps, et partant que vous ne trouviez en vous aucune des parties qui constituent la machine du corps humain, c'est-à-dire ni bras, ni jambes, ni tête, ni yeux, ni oreilles, ni aucun organe qui puisse servir à un sens quelconque; mais voyez si de la même manière vous ne pourriez pas rejeter toutes les autres choses que vous avez comprises tout à l'heure dans la définition de l'homme, tel que vous le conceviez autrefois. Car, comme vous l'avez dit avec raison, c'est une heureuse erreur que celle que vous avez commise en dépassant dans votre réponse les limites de ma question; avec son secours, en effet, vous pouvez parvenir à la connoissance de ce que vous êtes, en écartant de vous et en rejetant tout ce que vous voyez clairement ne pas vous appartenir, et en n'admettant rien qui ne vous appartienne si nécessairement que vous en soyez aussi certain que de votre existence et de votre doute.

Pol. Je vous remercie de me ramener ainsi dans mon chemin, car je ne savois plus où j'étois. J'ai dit tout à l'heure que j'étois un tout formé de deux bras, de deux jambes, d'une tête, enfin de toutes les autres parties qui composent ce qu'on appelle le corps humain; de plus, un tout qui marchoit, se nourrissoit, sentoit et pensoit. Il a fallu aussi, pour me considérer simplement tel que je sais être, rejeter toutes ces parties ou tous ces membres qui constituent la machine du corps humain, c'est-à-dire me considérer sans bras, sans jambes, sans tête, en un mot sans corps. Or, il est vrai que ce qui doute en moi n'est pas ce que nous disons être notre corps; il est donc vrai aussi que moi, en tant que je doute, je ne me nourris pas, je ne marche pas; car ni l'un ni l'autre de ces deux actes ne peuvent se faire sans le corps. Bien plus, je ne puis même affirmer que moi, en

tant que je doute, je puisse sentir. Car, de même que les pieds sont nécessaires pour marcher, de même aussi les yeux le sont pour voir et les oreilles pour entendre; mais comme je n'ai aucun de ces organes, puisque je n'ai pas de corps, je ne puis dire que je sente. En outre, j'ai autrefois cru sentir en rêve beaucoup de choses que cependant je ne sentois pas réellement; et puisque j'ai résolu de n'admettre ici rien qui ne soit tellement vrai que je n'en puisse douter, je ne puis dire que je sois une chose sentante, c'est-à-dire une chose qui voie par des yeux et entende par des oreilles; car il pourroit arriver que je crusse sentir de cette manière, bien qu'aucun de ces actes n'eût lieu.

Eud. Je ne puis m'empêcher de vous arrêter ici, non pour vous détourner de votre route, mais pour vous encourager et vous faire examiner ce que peut le bon sens bien gouverné. En effet, dans tout ce que vous venez de dire, y a-t-il rien qui ne soit exact, rien qui ne soit légitimement conclu et rigoureusement déduit? Et cependant toutes ces conséquences se tirent sans logique, sans formule d'argumentation, à l'aide des seules lumières de la raison et du bon sens, qui est moins sujet à se tromper quand il agit seul et par lui-même que lorsqu'il cherche avec inquiétude à observer mille règles diverses que l'art et la paresse des hommes ont inventées plutôt pour le corrompre que pour le perfectionner. Épistémon même semble ici de notre avis; car son silence donne à entendre qu'il approuve ce que vous avez dit. Continuez donc, Poliandre, et montrez-lui jusqu'où le bon sens peut aller, et en même temps les conséquences qui peuvent être déduites de nos principes.

Pol. De tous les attributs que je m'étois donnés, il n'en reste plus qu'un à examiner, la pensée, et je trouve qu'elle seule est d'une nature telle que je ne puis la séparer de moi. Car, s'il est vrai que je doute, comme je n'en puis douter, il est également vrai que je pense. Qu'est-ce en effet que douter, sinon penser d'une certaine manière? Et certes, si je ne pensois pas, je ne pourrois savoir si je doute ni si j'existe. J'existe cependant, et je sais que j'existe, et je le sais parce que je doute, c'est-à-dire

conséquemment parce que je pense ; et même il pourroit arriver que si, pour un moment, je cessois de penser, je cessasse en même temps d'exister. Ainsi donc la seule chose que je ne puisse séparer de moi, que je sache avec certitude être moi, et que je puisse maintenant affirmer sans craindre de me tromper, c'est que je suis un être pensant.

Eud. Que vous semble, Épistémon, de ce que vient de dire Poliandre? Trouvez-vous dans tout son raisonnement quelque chose qui cloche ou qui ne soit pas conséquent? Auriez-vous cru qu'un homme illettré et sans études raisonnât si juste et fût en tout conséquent avec lui-même? Par là donc, si j'en juge bien, vous devez commencer à voir qu'en sachant se servir convenablement de son doute on peut en déduire des connoissances très-certaines, et même plus certaines et plus utiles que toutes celles que nous appuyons ordinairement sur ce grand principe, dont nous faisons la base de toutes les connoissances et le centre auquel toutes se ramènent et aboutissent : *Il est impossible que dans le même instant une seule et même chose soit et ne soit pas.* J'aurai peut-être occasion de vous en démontrer l'utilité; mais pour ne pas couper le fil du discours de Poliandre, ne nous écartons pas de notre sujet, et interrogez-vous pour savoir si vous n'avez rien à dire ou à objecter.

Épist. Puisque vous me prenez à partie, et que même vous me piquez, je vais vous montrer ce que peut la logique irritée, et en même temps vous créer de tels embarras et de tels obstacles que non-seulement Polyandre, mais vous-même, pourrez très-difficilement vous en tirer. N'allons donc pas plus loin, mais plutôt arrêtons-nous ici, et examinons sévèrement les principes qui vous servent de base et vos conséquences. Car, à l'aide de la vraie logique, et par vos principes mêmes, je vous démontrerai que tout ce qu'a dit Poliandre ne repose pas sur un fondement légitime et ne conclut rien. Vous dites que vous existez, que vous savez que vous existez, et que vous le savez parce que vous doutez et parce que vous pensez. Mais ce que c'est que douter, ce que c'est que penser, le savez-vous? Et puisque vous

ne voulez rien admettre dont vous ne soyez certain et que vous ne connoissiez parfaitement, comment pouvez-vous être certain que vous existez en vous appuyant sur des fondements si obscurs et conséquemment si peu certains? Il eût fallu que vous appris-siez d'abord à Poliandre ce que c'est que le doute, la pensée, l'existence, afin que son raisonnement pût avoir la force d'une démonstration, et que lui-même pût se comprendre avant de vouloir se faire comprendre aux autres.

Pol. Voilà qui passe ma portée; je m'avoue donc vaincu, vous laissant débrouiller ce nœud avec Épistémon.

Eud. Pour cette fois je m'en charge volontiers, mais à la condition que vous serez juge de notre débat; car je n'ose me promettre qu'Épistémon se rende à mes raisons. Celui qui, comme lui, est plein d'opinions et de préjugés, très-difficilement se confie à la seule lumière de la nature; dès longtemps, en effet, il s'est accoutumé plutôt à céder à l'autorité qu'à prêter l'oreille à la voix de sa propre raison; il aime mieux interroger les autres, peser ce qu'ont écrit les anciens, que se consulter lui-même sur le jugement qu'il doit porter. Et de même que dès l'enfance il a pris pour la raison ce qui ne reposoit que sur l'autorité de ses précepteurs, de même il présente maintenant son autorité comme la raison, et il veut se faire payer par les autres le même tribut qu'il a payé autrefois. Mais j'aurai lieu d'être content, et je croirai abondamment satisfaire aux objections que vous a proposées Épistémon, si vous donnez votre assentiment à ce que j'aurai dit, et si votre raison vous en convainc.

Épist. Je ne suis pas si opiniâtre ni si difficile à persuader que vous le pensez, et très-volontiers je souffre qu'on me satisfasse. Bien plus, quoique j'aie des raisons pour me défier de Poliandre, je ne demande pas mieux que de remettre notre procès entre ses mains; je vous promets même de m'avouer vaincu aussitôt qu'il rendra les armes. Mais qu'il se garde de souffrir qu'on le trompe et de tomber dans l'erreur qu'il reproche aux autres, c'est-à-dire de prendre pour une raison convaincante l'estime qu'il vous porte.

EUD. S'il s'appuyoit sur un fondement si foible, certes, il entendroit mal ses intérêts, et je réponds d'avance qu'il s'en gardera bien. Mais assez de digressions; rentrons dans notre sujet. Je conviens avec vous, Épistémon, qu'il faut savoir ce que c'est que le doute, la pensée, l'existence, avant d'être entièrement convaincu de la vérité de ce raisonnement : *Je doute, donc j'existe*; ou, ce qui est la même chose : *Je pense, donc j'existe*. Mais n'allez pas vous imaginer que pour acquérir ces notions préalables il faille violenter et torturer notre esprit pour trouver le genre le plus proche et la différence essentielle, et de ces éléments composer une véritable définition. Laissons cette tâche à celui qui veut faire le professeur ou disputer dans les écoles. Mais quiconque désire examiner les choses par lui-même et en juger selon qu'il les conçoit, ne peut être d'un esprit si borné qu'il n'ait pas assez de lumière pour voir suffisamment, toutes les fois qu'il y fera attention, ce que c'est que le doute, la pensée, l'existence, et pour qu'il lui soit nécessaire d'en apprendre les distinctions. En outre, il est plusieurs choses que nous rendons plus obscures en voulant les définir, parce que, comme elles sont très-simples et très-claires, il nous est impossible de les savoir et de les comprendre mieux que par elles-mêmes. Bien plus, au nombre des plus grandes erreurs que l'on puisse commettre dans les sciences, il faut compter peut-être l'erreur de ceux qui veulent définir ce qui ne doit que se concevoir, et qui ne peuvent ni distinguer les choses claires des choses obscures, ni discerner ce qui, pour être connu, exige et mérite d'être défini, de ce qui peut être très-bien conçu par soi-même. Or, au nombre des choses qui sont tellement claires qu'on les connoît par elles-mêmes, on peut mettre le doute, la pensée et l'existence.

Je ne crois pas qu'il y ait jamais eu personne d'assez stupide pour avoir eu besoin d'apprendre ce que c'est que l'existence, avant de pouvoir conclure et affirmer qu'il existât. Il en est ainsi du doute et de la pensée. J'ajoute même qu'il est impossible d'apprendre ces choses autrement que de soi-même, et d'en être

persuadé autrement que par sa propre expérience, et par cette conscience ou ce témoignage intérieur que chaque homme trouve en lui-même quand il examine une observation quelconque; de telle sorte que, comme il seroit inutile de définir ce que c'est que le blanc pour le faire comprendre à un aveugle, tandis que pour le connoître il nous suffit d'ouvrir les yeux et de voir du blanc, de même, pour savoir ce que c'est que le doute et la pensée, il suffit de douter et de penser. Cela nous apprend tout ce que nous pouvons savoir à cet égard, et même nous en dit plus que les définitions les plus exactes. Il est donc vrai que Poliandre a dû connoître ces choses avant d'en pouvoir déduire les conclusions qu'il a formulées. Au reste, puisque nous l'avons élu pour juge, demandons-lui s'il a jamais ignoré ce que c'est que le doute, l'existence, la pensée.

Pol. Je l'avoue, c'est avec le plus grand plaisir que je vous ai entendu discuter sur une chose que vous n'avez pu apprendre que de moi, et je ne vois pas sans quelque joie qu'il faut, du moins en cette occasion, me reconnoître pour votre maître, et vous reconnoître vous-mêmes pour mes disciples. C'est pourquoi, pour vous tirer d'embarras et résoudre sur-le-champ votre difficulté (on dit en effet d'une chose qu'elle est faite sur-le-champ lorsqu'elle arrive contre toute espérance et contre toute attente), je puis vous certifier que jamais je n'ai douté de ce que c'est que le doute, bien que je n'aie commencé à le connoître, ou plutôt à y réfléchir, que lorsque Épistémon a voulu le mettre en doute. A peine m'aviez-vous montré le peu de certitude que nous avons de l'existence des choses que nous ne connoissons que par le secours des sens, que j'ai commencé à douter de ces choses, et il a sufti de cela pour me faire connoître en même temps et mon doute et la certitude de ce doute; je puis donc affirmer que j'ai commencé à me connoître aussitôt que j'ai commencé à douter; mais ce n'était pas aux mêmes objets que se rapportoient mon doute et ma certitude. Car mon doute s'appliquoit seulement aux choses qui existent hors de moi, et ma certitude s'appliquoit à mon doute et à moi-même. Eudoxe avoit donc raison de dire qu'il

est des choses que nous ne pouvons apprendre qu'en les voyant. De même, pour apprendre ce que c'est que le doute, ce que c'est que la pensée, il ne faut que douter et penser soi-même. Ainsi de l'existence. Il faut savoir seulement ce qu'on entend par ce mot; aussitôt on connoît la chose, autant du moins qu'il est possible à l'homme de la connoître, et pour cela il n'est besoin de définitions; elles obscurciroient la chose plutôt qu'elles ne l'éclairciroient.

ÉPIST. Puisque Poliandre est content, je me rends également et je ne pousserai pas plus loin la dispute; cependant je ne vois pas qu'il ait beaucoup avancé depuis deux heures que nous sommes ici à raisonner. Tout ce qu'il a appris à l'aide de cette belle méthode que vous vantez tant, c'est qu'il doute, qu'il pense, et qu'il est une chose pensante. Découverte admirable en vérité! Voilà beaucoup de paroles pour bien peu de choses. On aurait pu tout dire en quatre mots, et nous aurions tous été d'accord. Quant à moi, s'il devoit m'en coûter autant de paroles et de temps pour apprendre une chose d'un aussi mince intérêt, j'aurois de la peine à m'y résigner. Nos maîtres nous en disent bien plus et sont beaucoup plus hardis; rien ne les arrête, ils prennent tout sur eux et prononcent sur tout; rien ne les détourne de leur but ni ne les frappe d'étonnement; quoi qu'il arrive enfin, lorsqu'ils se voient trop pressés, une équivoque ou le *distinguo* les retire de tout embarras. Soyez même certain que leur méthode sera toujours préférée à la vôtre, qui doute de tout et qui craint tellement de broncher qu'en piétinant sans cesse elle n'avance jamais.

EUD. Je n'ai jamais eu le dessein de prescrire à qui que ce soit la méthode qu'il faut suivre dans la recherche de la vérité; j'ai voulu seulement exposer celle dont je me suis servi, afin que si on la juge mauvaise on la jette, si au contraire bonne et utile, d'autres s'en servent aussi. Du reste, je laisse chacun entièrement libre de l'admettre ou de la rejeter. Si maintenant on dit qu'elle ne m'a guère avancé, c'est à l'expérience d'en juger, et je suis certain, pourvu que vous continuiez de me prêter votre atten-

tion, que vous-même vous m'avouerez que nous ne pouvons être assez circonspects dans l'établissement des principes, et qu'une fois les principes solidement posés, nous pourrons pousser les conséquences plus loin et les déduire plus facilement que nous n'eussions osé nous le promettre. Aussi je pense que toutes les erreurs qui arrivent dans les sciences viennent de ce que nous avons en commençant jugé avec trop de hâte, en admettant pour principes des choses obscures et dont nous n'avions aucune notion claire et distincte. Ce qui prouve la vérité de cette assertion, c'est le peu de progrès que nous avons faits dans les sciences dont les principes sont certains et connus de tous, tandis que d'autre part, dans celles dont les principes sont obscurs et incertains, ceux qui veulent être sincères sont forcés d'avouer qu'après avoir dépensé beaucoup de temps et lu beaucoup de volumes ils ont reconnu qu'ils ne savoient rien et qu'ils n'avoient rien appris. Ne vous étonnez donc pas, mon cher Épistémon, si, voulant conduire Poliandre dans une voie plus sûre que celle qui m'a été enseignée, je suis sévère au point de ne tenir pour vrai que ce dont j'ai une certitude égale à celle où je suis que j'existe, que je pense et que je suis une chose pensante.

Épist. Vous me paroissez semblable à ces sauteurs qui retombent toujours sur leurs pieds; vous revenez toujours à votre principe; si vous continuez de la sorte, vous n'irez ni loin ni vite. Comment en effet trouverons-nous toujours des vérités dont nous puissions être aussi certains que de notre existence?

Eud. Cela n'est pas aussi difficile que vous le croyez, car toutes les vérités se suivent l'une l'autre et sont unies entre elles par un même lien. Tout le secret consiste à commencer par les premières et par les plus simples, et à s'élever ensuite peu à peu et comme par degrés jusqu'aux vérités les plus éloignées et les plus composées. Or, qui doutera que ce que j'ai posé comme principe ne soit la première de toutes les choses que nous pouvons connoître avec quelque méthode? Il est constant en effet que nous ne pouvons douter d'elle, quand même nous doute-

rions de la vérité de tout ce que renferme l'univers. Puis donc que nous sommes certains d'avoir bien commencé, il faut, pour ne pas nous égarer dans la suite, avoir soin, et c'est ce que nous faisons, de ne point admettre comme vrai ce qui est sujet au moindre doute. A cette fin il faut, selon moi, laisser parler Poliandre seul. Car comme il ne suit aucun autre maître que le sens commun, et comme sa raison n'est altérée par aucun préjugé, il est presque impossible qu'il se trompe, ou du moins il s'en apercevra facilement, et il reviendra sans peine dans le droit chemin.

ÉPIST. Écoutons-le donc parler, et laissons-lui exposer les choses qu'il dit être contenues dans votre principe.

POL. Il y a tant de choses contenues dans l'idée que présente un être pensant qu'il nous faudroit des jours entiers pour les développer. Mais pour le moment nous ne traiterons que des principales et de celles qui servent à rendre plus claire la notion de cet être, et qui la distinguent de tout ce qui n'a pas de rapport avec elle. J'entends par être pensant... (*Le reste manque.*)

EXTRAITS

DES LETTRES DE DESCARTES

Comment l'on doit entendre le doute cartésien appliqué à l'existence de Dieu.

Est-il jamais permis de douter de Dieu? c'est-à-dire peut-on naturellement douter de l'existence de Dieu? Sur quoi je réponds qu'il faut distinguer ce qui, dans un doute, appartient à l'entendement, d'avec ce qui appartient à la volonté : car, pour ce qui est de l'entendement, on ne doit pas demander si quelque chose lui est permise ou non, parce que ce n'est point une faculté élective, mais seulement s'il le peut; et il est certain qu'il y en a plusieurs de qui l'entendement peut douter de Dieu, et de ce nombre sont ceux qui ne peuvent démontrer évidemment son existence, quoique néanmoins ils aient une vraie foi; car la foi appartient à la volonté, laquelle étant mise à part, le fidèle peut examiner par raison naturelle s'il y a un Dieu, et ainsi douter de Dieu. Pour ce qui est de la volonté, il faut aussi distinguer entre le doute qui regarde la fin et celui qui regarde les moyens; car si quelqu'un se propose pour but de douter de Dieu, afin de persister dans ce doute, il pèche grièvement, de vouloir demeurer incertain sur une chose de telle importance; mais si quelqu'un se propose ce doute comme un moyen pour parvenir à une connoissance plus claire de la vérité, il fait une chose tout à fait pieuse et honnête, parce que personne ne peut vou-

loir la fin qu'il ne veuille aussi les moyens; et dans la sainte Écriture même, les hommes sont souvent invités à tâcher d'acquérir la connoissance de Dieu par la raison naturelle. Et celui-là aussi ne fait pas mal qui, pour la même fin, ôte pour un temps de son esprit toute la connoissance qu'il peut avoir de la Divinité : car nous ne sommes pas toujours obligés de songer que Dieu existe, autrement il ne nous seroit jamais permis de dormir ou de faire quelque autre chose, car alors nous mettons à part, pour ce temps-là, la connoissance que nous pouvons avoir de la Divinité. (Lett. x, tom. II, pag. 54.)

Cette phrase de Descartes : *Je pense, donc je suis*, n'est point un raisonnement, mais simplement une connoissance intuitive.

Ne m'avouerez-vous pas que vous êtes moins assuré de la présence des objets que vous voyez, que de la vérité de cette proposition : *Je pense, donc je suis?* Or, cette connoissance n'est point un ouvrage de votre raisonnement ni une instruction que vos maîtres vous aient donnée; votre esprit la voit, la sent, la manie, et quoique votre imagination, qui se mêle importunément dans vos pensées, en diminue la clarté, la voulant revêtir de ses figures, elle vous est pourtant une preuve de la capacité de votre âme à recevoir de Dieu une connoissance intuitive. (Lett. cxxiv, tom. III, pag. 639.)

Examen de cet autre axiome : *Je respire, donc je suis*, et comment il se rapporte à l'axiome cartésien.

Lorsqu'on dit *je respire, donc je suis,* si l'on veut conclure son existence de ce que la respiration ne peut être sans elle, on ne conclut rien, à cause qu'il faudroit auparavant avoir prouvé

qu'on respire, et cela est impossible, à moins qu'on ait aussi prouvé qu'on existe. Mais, si l'on veut conclure son existence du sentiment ou de l'opinion qu'on a qu'on respire, en sorte que dans le cas même où cette opinion ne fût pas vraie, on juge toutefois qu'il est impossible qu'on l'eût si on n'existoit, on conclut fort bien, à cause que cette pensée de respirer se présente alors à notre esprit avant celle de notre existence, et que nous ne pouvons douter que nous ne l'ayons pendant que nous l'avons. Et dire je respire, donc je suis, c'est de même que si l'on disoit je pense, donc je suis : et si l'on y prend garde, on trouvera que toutes les autres propositions dont nous pouvons ainsi conclure notre existence reviennent à cela même ; en sorte que, par elles, on ne prouve pas l'existence du corps, c'est-à-dire celle d'une nature qui occupe de l'espace, mais seulement celle de l'âme, c'est-à-dire d'une nature qui pense. (Lett. II, tom. II, pag. 7.)

Caractère et définition de la pensée.

J'ai tâché d'ôter l'ambiguïté qui se trouve dans ce mot de la pensée, dans les articles 63 et 64 de la première partie des *Principes;* car, comme l'extension qui constitue la nature du corps diffère beaucoup des diverses figures ou manières d'extension qu'elle prend, ainsi la pensée ou la nature qui pense, dans laquelle je crois que consiste la nature de l'esprit humain, est bien différente de tel ou tel acte de penser en particulier ; et l'esprit peut bien lui-même être la cause de ce qu'il exerce tels ou tels actes de penser, mais non pas de ce qu'il est une chose qui pense ; tout de même qu'il dépend de la flamme, comme d'une cause efficiente, de ce qu'elle s'élève d'un côté ou d'un autre, mais non pas de ce qu'elle est une chose étendue. Par la pensée, donc, je n'entends point quelque chose d'universel, qui comprenne toutes les manières de penser, mais bien une nature

particulière qui reçoit en soi tous ces modes; ainsi que l'extension est aussi une nature qui reçoit en soi toutes sortes de figures. (Lett. vi, tom. II, pag. 30.)

La preuve de l'existence de Dieu, par l'idée qui est en nous, n'est point une pétition de principe.

Par quelle induction l'auteur de la lettre a-t-il pu tirer de mes écrits que l'idée de Dieu se doit exprimer par cette proposition : Dieu existe, pour conclure, comme il l'a fait, que la principale raison dont je me sers pour prouver son existence n'est rien autre chose qu'une pétition de principe? Il faut qu'il ait vu bien clair, pour y voir ce que je n'ai jamais eu intention d'y mettre, et ce qui ne m'étoit jamais venu en la pensée avant que j'aie vu sa lettre. J'ai tiré la preuve de l'existence de Dieu de l'idée que je trouve en moi d'un être souverainement parfait, qui est la notion ordinaire que l'on en a; et il est vrai que la simple considération d'un tel être nous conduit si aisément à la connoissance de son existence, que c'est presque la même chose de concevoir Dieu et de concevoir qu'il existe; mais cela n'empêche pas que l'idée que nous avons de Dieu, ou d'un être souverainement parfait, ne soit fort différente de cette proposition : Dieu existe; et que l'un ne puisse servir de moyen ou d'antécédent pour prouver l'autre. (Lett. cxxiii, tom. III, pag. 635.)

L'étendue du monde est indéfinie; on ne peut affirmer qu'il soit fini ou infini.

Le cardinal de Cusa et plusieurs autres docteurs ont supposé le monde infini, sans qu'ils aient jamais été repris de l'Église pour ce sujet. Au contraire, on croit que c'est honorer Dieu que d'élever la grandeur de ses œuvres; et mon opinion est moins

difficile à recevoir que la leur, puisque je ne dis pas que le monde soit infini, mais indéfini seulement. En quoi il y a une différence assez remarquable; car, pour dire qu'une chose est infinie, on doit avoir quelque raison qui la fasse connoître telle : ce qu'on ne peut avoir que de Dieu seul; mais pour dire qu'elle est indéfinie, il suffit de n'avoir point de raison par laquelle on puisse prouver qu'elle ait des bornes. Ainsi, il me semble qu'on ne peut prouver ni même concevoir qu'il y ait des bornes en la matière dont le monde est composé. Car, en examinant la nature de cette matière, je trouve qu'elle ne consiste en autre chose qu'en ce qu'elle a de l'étendue en longueur, largeur et profondeur; de façon que tout ce qui a ces trois dimensions est une partie de cette matière, et il ne peut y avoir aucun espace entièrement vide, c'est-à-dire qui ne contienne aucune matière, parce que nous ne saurions concevoir un tel espace que nous ne concevions en lui ces trois dimensions et, par conséquent, de la matière. Or, en supposant le monde fini, on imagine au delà de ses bornes quelques espaces qui ont leurs trois dimensions et aussi qui ne sont pas purement imaginaires, comme les philosophes les nomment; mais qui contiennent en soi de la matière, laquelle, ne pouvant être ailleurs que dans le monde, fait voir que le monde s'étend au delà des bornes qu'on avoit voulu lui attribuer. N'ayant donc aucune raison pour prouver, et même ne pouvant concevoir que le monde ait des bornes, je le nomme indéfini. Mais je ne puis nier pour cela qu'il n'en ait peut-être quelques-unes qui sont connues de Dieu, bien qu'elles me soient incompréhensibles : c'est pourquoi je ne dis pas absolument qu'il est infini. (Lett. xxxvi, tom. I, pag. 121.)

L'activité de l'âme est dans la volonté seule.

Je ne mets d'autre différence entre l'âme et ses idées que comme entre un morceau de cire et les diverses figures qu'il

peut recevoir; et comme ce n'est pas proprement une action, mais une passion dans la cire de recevoir diverses figures, il me semble aussi que c'est une passion dans l'âme de recevoir telle ou telle idée, et qu'il n'y a que ses volontés qui soient des actions; et que ses idées sont mises en elle, partie par les objets qui touchent les sens, partie par les impressions qui sont dans le cerveau, et partie aussi par les dispositions qui ont précédé dans l'âme même et par les mouvements de sa volonté; ainsi que la cire reçoit ses figures, partie des autres corps qui la pressent, partie des figures ou autres qualités qui sont déjà en elle, comme de ce qu'elle est plus ou moins pesante ou molle, et partie aussi de son mouvement, lorsque, ayant été agitée, elle a en soi la force de continuer à se mouvoir. (Lett. cxv, tom. I, pag. 527.)

Ce que Descartes entend par le mot d'idées innées.

« L'esprit n'a pas besoin d'idées ou de notions ou d'axiomes qui soient nés, ou naturellement imprimés en lui; mais la seule faculté qu'il a de penser lui suffit pour exercer ses actions. » Extrait d'un écrit qui parut en Hollande contre la philosophie de Descartes, auquel le philosophe répondit ainsi :

« Dans le douzième article, je trouve qu'il n'est différent de ce que je dis qu'en la manière de s'exprimer; car, quand il dit que l'esprit n'a pas besoin d'idées ou de notions ou d'axiomes qui soient nés, ou naturellement imprimés en lui, et que cependant il lui attribue la faculté de penser, c'est-à-dire une faculté naturelle et née avec lui, il dit en effet la même chose que moi, quoiqu'il me semble ne pas le dire; car je n'ai jamais écrit ni jugé que l'esprit ait besoin d'idées naturelles qui soient quelque chose de différent de la faculté qu'il a de penser; mais reconnoissant qu'il y avoit certaines pensées qui ne procédoient ni des objets du dehors, ni de la détermination de ma volonté,

mais seulement de la faculté que j'ai de penser, pour établir quelque différence entre les idées ou les notions qui sont les formes de ces pensées, et les distinguer des autres qu'on peut appeler *étrangères* et *factices*, je les ai nommées naturelles; mais je l'ai dit dans le même sens que nous disons que la générosité, par exemple, est naturelle à certaines familles, ou que certaines maladies sont naturelles à d'autres; non pas que les enfants qui prennent naissance dans ces familles soient travaillés de ces maladies dès le sein de leur mère, mais parce qu'ils naissent avec la disposition ou la faculté de les contracter.

(Lett. xcix, tom. I, pag. 450.)

Dieu ne connoît pas les vérités éternelles parce qu'elles sont vraies ou possibles; mais elles sont vraies parce que Dieu les connoît comme telles.

Pour les vérités éternelles, je dis de nouveau que *sunt tantum veræ aut possibiles quia Deus illas veras aut possibiles cognoscit; autem contra, veras a Deo cognosci, quasi independenter ab illo sint veræ;* et si les hommes entendoient bien le sens de leurs paroles, ils ne pourroient jamais dire sans blasphème que la vérité de quelque chose précède la connoissance que Dieu en a; car, en Dieu, ce n'est qu'un de vouloir et de connoître; de sorte que *ex hoc ipso quod aliquid velit, ideo cognoscit, et ideo tantum, talis res est vera.* Il ne faut donc pas dire que si *Deus non esset, nihilominus istæ veritates essent veræ;* car l'existence de Dieu est la première et la plus éternelle de toutes les vérités qui peuvent être, et la seule d'où procèdent toutes les autres; mais ce qui fait qu'il est aisé de se méprendre en ceci, c'est que la plupart des hommes ne considèrent pas Dieu comme un être infini et incompréhensible, et qui est le seul auteur et arbitre de toutes choses; ils ne considèrent pas que puisque Dieu est une cause dont la puissance surpasse les bornes de l'entendement humain,

et que la nécessité de ces vérités n'excède point notre connoissance, les mêmes vérités doivent être quelque chose de moindre, et de sujet à cette puissance incompréhensible.

(Lett. CXII, tom. I, pag. 505.)

Éclaircissements sur les vérités éternelles; Dieu en est l'auteur et le créateur.

Vous me demandez *in quo genere causæ Deus disposuit æternas veritates;* je vous réponds que c'est *in eodem genere causæ* qu'il a créé toutes choses, c'est-à-dire *ut efficiens et totalis causa*, car il est certain qu'il est aussi bien auteur de l'essence comme de l'existence des créatures; or cette essence n'est autre chose que ces vérités éternelles, lesquelles je ne conçois point émaner de Dieu, comme les rayons du soleil; mais je sais que Dieu est l'auteur de toutes choses et que ces vérités sont quelque chose, et par conséquent qu'il en est l'auteur. Je dis que je le sais, et non pas que je le conçois et que je le comprends; car on peut savoir que Dieu est infini et tout-puissant, encore que notre âme, étant finie, ne le puisse comprendre ni concevoir; de même que nous pouvons bien toucher avec les mains une montagne, mais non pas l'embrasser, comme nous ferions un arbre ou quelque autre chose que ce soit qui n'excédât pas la grandeur de nos bras; car comprendre, c'est embrasser de la pensée; mais, pour savoir une chose, il suffit de la toucher de la pensée. Vous demandez aussi qui a nécessité Dieu à créer ces vérités; et je dis qu'il a été aussi libre de faire qu'il ne fût pas vrai que toutes les lignes tirées du centre à la circonférence fussent égales, comme de ne pas créer le monde; et il est certain que ces vérités ne sont pas plus nécessairement jointes à son existence que les autres créatures. Vous demandez ce que Dieu a fait pour les produire; je dis que *ex hoc ipso quod illas ab æterno esse voluerit et intellexerit, illas creavit*, ou bien (si vous

n'attribuez le mot *creavit* qu'à l'existence des choses), *illas disposuit et fecit;* car c'est en Dieu une même chose de vouloir, d'entendre et de créer, sans que l'un précède l'autre, *nequidem ratione.* (Lett. cx, tom. I, pag. 494.)

Les vérités éternelles sont les lois que Dieu a établies par sa volonté sur la nature.

Les vérités mathématiques, que vous nommez éternelles, ont été établies de Dieu et en dépendent entièrement, aussi bien que tout le reste des créatures. C'est en effet parler de Dieu comme d'un Jupiter ou d'un Saturne, et l'assujettir au Styx et aux destinées, que de dire que ces vérités sont indépendantes de lui. Ne craignez point, je vous prie, d'affirmer et de publier partout que c'est Dieu qui a établi ces lois dans la nature, ainsi qu'un roi établit des lois en son royaume; or, il n'y en a aucune en particulier que nous ne puissions comprendre, si notre esprit se borne à la considérer, et elles sont toutes *mentibus nostris ingenitæ*, ainsi qu'un roi imprimeroit ses lois dans le cœur de tous ses sujets, s'il en avoit aussi bien le pouvoir. Au contraire, nous ne pouvons comprendre la grandeur de Dieu, encore que nous la connoissions; mais cela même que nous la jugeons incompréhensible nous la fait estimer davantage, ainsi qu'un roi a plus de majesté lorsqu'il est moins familièrement connu de ses sujets, pourvu toutefois qu'ils ne pensent pas être sans roi, et qu'ils le connoissent assez pour n'en pas douter.

On vous dira que si Dieu avoit établi ces vérités, il les pourroit changer, comme un roi fait ses lois; à quoi il faut répondre que oui, si sa volonté peut changer. Mais je les comprends comme éternelles et immuables. Et moi je juge de même de Dieu. Mais sa volonté est libre. Oui; mais sa puissance est incompréhensible, et, généralement, nous pouvons bien assurer que Dieu peut faire tout ce que nous pouvons comprendre, mais non

pas qu'il ne peut faire ce que nous ne pouvons pas comprendre; car ce seroit témérité de penser que notre imagination a plus d'étendue que sa puissance. (Lett. CIV, tom. II, pag. 478.)

Suite de cette double opinion, que Dieu est le maître des vérités éternelles, et que lui seul fait leur vérité.

Pour la difficulté de concevoir comment il a été libre et indifférent à Dieu de faire qu'il ne fût pas vrai que les trois angles d'un triangle fussent égaux à deux droits, ou généralement, que les contradictoires ne peuvent être ensemble, on la peut aisément éloigner, en considérant que la puissance de Dieu ne peut avoir aucunes bornes; puis aussi que notre esprit est fini et créé de telle nature qu'il peut concevoir comme possibles les choses que Dieu a voulu être véritablement possibles, mais non pas de telle nature qu'il puisse concevoir comme possibles celles que Dieu auroit pu rendre possibles, mais qu'il a toujours voulu rendre impossibles; et de plus, encore que Dieu ait voulu que quelques vérités fussent nécessaires, ce n'est pas à dire qu'il les ait nécessairement voulues; car c'est tout autre chose de vouloir qu'elles fussent nécessaires et de le vouloir nécessairement, ou d'être nécessité à le vouloir. J'avoue bien qu'il y a des contradictions qui sont si évidentes que nous ne les pouvons représenter à notre esprit sans que nous les jugions entièrement impossibles, comme celles que vous proposez : que Dieu auroit pu faire que les créatures ne fussent point dépendantes de lui. Mais nous ne devons point nous les représenter pour connoître l'immensité de sa puissance, ni concevoir aucune priorité entre son entendement et sa volonté; car l'idée que nous avons de Dieu nous apprend qu'il n'y a en lui qu'une seule action toute simple et toute pure; ce que ces mots de saint Augustin expri-

ment fort bien : *quia vides, ea sunt*, etc., parce qu'en Dieu, *videre* et *velle* ne sont qu'une même chose.

(Lett. cxv, tom. I, p. 524.)

Éclaircissements sur les notions générales des choses (*rerum*), et sur le danger d'expliquer les phénomènes de l'ordre intellectuel par ceux de l'ordre physique.

Je vais tâcher d'expliquer la manière dont je conçois l'union de l'âme avec le corps, et comment elle a la force de le mouvoir. Premièrement, je considère qu'il y a en nous certaines notions primitives, qui sont comme des originaux sur le patron desquels nous formons toutes nos autres connoissances, et il n'y a que fort peu de telles notions; car après les plus générales, de l'être, du nombre, de la durée, qui conviennent à tout ce que nous pouvons concevoir, nous n'avons pour le corps en particulier que la notion de l'extension, de laquelle suivent celles de la figure et du mouvement; et pour l'âme seule nous n'avons que celle de la pensée, dans laquelle sont comprises les perceptions de l'entendement et les inclinations de la volonté; enfin, pour l'âme et le corps ensemble, nous n'avons que celle de leur union, de laquelle dépend celle de la force qu'a l'âme de mouvoir le corps, et le corps d'agir sur l'âme, en causant ses sentiments et ses passions. Je considère aussi que toute la science des hommes ne consiste qu'à bien distinguer ces notions et à n'attribuer chacune d'elles qu'aux choses auxquelles elles appartiennent; car, lorsque nous voulons expliquer quelque difficulté par le moyen d'une notion qui ne lui appartient pas, nous ne pouvons manquer de nous méprendre; comme aussi lorsque nous voulons expliquer une de ces notions par une autre : car étant primitive, chacune d'elles ne peut être entendue que par elle-même, et d'autant que l'usage des sens nous a rendu les

notions de l'extension, des figures et des mouvements beaucoup plus familières que les autres. La principale cause de nos erreurs est en ce que nous voulons ordinairement nous servir de ces notions pour expliquer les choses à qui elles n'appartiennent pas; comme lorsqu'on veut se servir de l'imagination pour concevoir la nature de l'âme, ou bien lorsqu'on veut concevoir la manière dont l'âme meut le corps par celle dont un corps est mû par un autre corps. Ainsi je crois qu'un préjugé général nous a fait confondre la notion de la force dont l'âme agit dans le corps avec celle dont un corps agit dans un autre, et que nous avons attribué l'une et l'autre non pas à l'âme, car nous ne la connoissions pas encore, mais aux diverses qualités des corps, comme à la pesanteur, à la chaleur et aux autres, que nous avons imaginé être réelles, c'est-à-dire avoir une existence distincte de celle du corps, et, par conséquent, être des substances, bien que nous les ayons nommées des qualités.

(Lett. xxix, tom. I.)

Développement de cette vérité, que le vide et l'étendue sont contradictoires.

La difficulté qu'il y a à connoître l'impossibilité du vide semble venir principalement de ce que nous ne considérons pas assez que le néant ne peut avoir aucunes propriétés; car autrement, voyant que dans cet espace même que nous appelons vide, il y a une véritable extension, et par conséquent toutes les propriétés qui sont requises à la nature du corps, nous ne dirions pas qu'il est tout à fait vide, c'est-à-dire qu'il est un pur néant.

Pour moi, il me semble qu'on ne doit jamais dire d'aucune chose qu'elle est impossible à Dieu; car tout ce qui est vrai et bon étant dépendant de sa toute-puissance, je n'ose pas même

dire que Dieu ne peut pas faire une montagne sans vallée, ou qu'un et deux ne fassent pas trois; mais je dis seulement qu'il m'a donné un esprit de telle nature, que je ne saurois concevoir une montagne sans vallée, etc., et je dis seulement que ces choses impliquent contradiction en ma conception; tout de même aussi il implique contradiction en ma conception de dire qu'un espace soit tout à fait vide, ou que le néant soit étendu, ou que l'univers soit terminé, parce qu'on ne sauroit feindre ou imaginer aucunes bornes au monde au delà desquelles je ne conçoive de l'étendue; et je ne puis concevoir un muid tellement vide, qu'il n'y ait aucune extension dans sa cavité, et dans lequel par conséquent il n'y ait pas de corps; car là où il y a de l'extension, là aussi nécessairement il y a un corps.

(Lett. VI, tom. II, pag. 33.)

La raréfaction expliquée par la non-existence du vide.

Ces petits corps, qui entrent lorsqu'une chose se raréfie, et qui sortent lorsqu'elle se condense, et qui passent au travers des choses les plus dures, sont de même nature que ceux qui se voient et qui se touchent; mais il ne faut pas les imaginer comme des atomes et comme s'ils avoient quelque dureté, mais comme une substance extrêmement fluide et subtile, qui remplit les pores des autres corps; car vous ne me nierez pas que dans l'or et dans les diamants il n'y ait certains pores, encore qu'ils soient extrêmement petits; que si vous m'avouez avec cela qu'il n'y a point de vide, comme je crois pouvoir le démontrer, vous serez contraint d'avouer que ces pores sont pleins de quelque matière qui pénètre facilement partout. Or la chaleur et la raréfaction ne sont autre chose que le mélange de cette matière,

mais, pour persuader ceci, il faudroit faire un plus long discours que ne permet l'étendue d'une lettre.

(Lett. CIV, tom. II, pag. 475.)

Le monde est indéfini, et il n'a pas été créé pour l'homme.

Aux raisons que nous avons apportées pour prouver que l'univers est indéfini se joint une double considération également grave. La première est la nécessité de ne pas oublier que la puissance et la bonté de Dieu sont sans bornes, et qu'ainsi, en vain nous élèverions nos conceptions, nous ne saurions exagérer la grandeur, la beauté, les perfections des ouvrages de Dieu; tandis qu'en supposant en eux quelques limites dont nous n'aurions aucune connoissance certaine, nous semblerions dépourvus des sentiments sublimes que doit inspirer le souverain créateur de l'univers.

Un autre écueil non moins à craindre seroit d'avoir de nous-mêmes une opinion superbe; ce qui arriveroit si nous prétendions assigner des limites à cet univers, tandis qu'aucune raison naturelle, aucune révélation divine, ne nous portent à croire qu'il en ait. Ce seroit vouloir que notre esprit pût imaginer quelque chose au delà de l'univers, créé par la toute-puissance, prétention orgueilleuse, comme de penser que tout a été créé pour notre usage, ou même de croire accessibles à notre intelligence les fins pour lesquelles toutes choses ont été créées dans l'univers.

C'est une noble et généreuse pensée, en morale, de croire que Dieu a tout fait pour nous, afin qu'une si grande sollicitude soit un motif qui nous porte à la reconnoissance et à l'amour. C'est une pensée vraie en ce sens qu'il n'y a rien dans la nature dont nous ne puissions tirer quelque avantage, au moins celui d'exercer notre esprit dans la contemplation des œuvres du

Très-Haut, et de nous élever jusqu'à la source infinie par l'admiration des merveilles qui en sont émanées. Il faut avouer cependant combien est peu vraisemblable l'opinion qui fait de l'homme la cause finale de l'univers, en sorte que tout ce qui existe ait été créé à son usage exclusif. Faire d'une telle pensée la base d'un système de physique seroit, à mon avis, une opinion également vide de sens et de raison; car nous ne pouvons pas douter qu'une foule de choses existent maintenant, ou ont cessé d'existter, que cependant nul homme n'a jamais vues, n'a jamais comprises, dont on n'a jamais conçu l'usage qu'on en pourroit faire. (Tom. II.)

Dieu première cause du mouvement. — Argument contre le vide.

Pour la cause générale de tous les mouvements qui sont dans le monde, je n'en conçois pas d'autre que Dieu, lequel, dès le premier instant qu'il a créé la matière, a commencé à mouvoir diversement toutes ses parties; et maintenant, par la même action qu'il conserve cette matière, il conserve aussi en elle tout autant de mouvement qu'il y en a mis : ce que j'ai tâché d'expliquer en la seconde partie de mes *Principes*, et je ne pourrois rien ajouter ici qui ne fût moins intelligible.

J'ai dit aussi expressément au 18ᵉ article de la seconde partie, que je crois qu'il implique contradiction qu'il y ait du vide, parce que nous avons la même idée de la matière que de l'espace; et parce que cette idée nous représente une chose réelle, nous nous contredirions nous-mêmes, et assurerions le contraire de ce que nous pensons, si nous disions que cet espace est vide, c'est-à-dire que ce que nous concevons comme une chose réelle n'est rien de réel. (Lett. LIII, tom. I, pag. 156.)

Dieu seul, comme substance spirituelle infinie, est le premier auteur du mouvement.

Je trouve que la force qui meut n'est point du tout du ressort du corps, mais qu'elle doit nécessairement venir d'ailleurs pour avoir son effet dans le corps. Car l'essence du corps ne consistant que dans l'étendue en longueur, largeur et profondeur, je trouve ensuite que cette étendue a bien de sa nature d'être divisible en plusieurs parties, et ces parties d'être susceptibles de mouvement. Si bien qu'un corps, en particulier, est de soi capable d'être mû, mais non pas de se mouvoir lui-même ni de mouvoir un autre corps, sinon en tant que déjà il est mû; et ainsi le principe du mouvement est hors du corps.

Mais, comme nous ne connoissons que deux sortes de substances, l'une spirituelle, l'autre corporelle, il est nécessaire que toutes les propriétés que nous reconnoissons avoir quelque existence appartiennent à l'une ou à l'autre des deux substances, et partant, que celles que nous reconnoissons ne point appartenir à la substance corporelle, comme celle de donner le premier mouvement au corps, ou de lui en imprimer un tout nouveau qui augmente la quantité de celui qui est déjà dans le monde, appartiennent à la substance spirituelle.

Mais à quelle substance spirituelle? à la finie ou à l'infinie? Je dis qu'il n'y a que l'infinie seule qui soit capable d'imprimer le premier mouvement au corps; mais que la finie, comme l'âme de l'homme, peut seulement être capable de déterminer le mouvement qui est déjà. La raison en est que je ne reconnois point d'autre puissance capable de créer, ou de faire qu'une chose qui n'est point soit et existe, que celle de Dieu; à cause que la distance infinie qu'il y a du néant à l'être ne peut être surmontée que par une puissance qui soit actuellement infinie.

Vous me direz peut-être que le mouvement n'étant qu'un mode de la matière, lequel suppose déjà son sujet, au moins

par un ordre de nature, il n'est pas besoin d'une si grande puissance pour l'y introduire : la matière, de sa nature, étant divisible et sans répugnance à le recevoir.

Mais à cela je réponds que comme, avant que la matière fût, il falloit la voix toute-puissante du Créateur pour la faire sortir du néant où elle étoit, de même, pour mouvoir ou animer cette matière et faire sortir de son néant le principe général et universel de toutes ses formes, il ne faut pas moins que la même voix; et celle d'aucun autre esprit ne sauroit être assez forte pour se faire entendre et obéir, à moins que la volonté du Créateur ne se trouve jointe avec la sienne. Car, quelles que puissent être les propriétés de cette matière, elles ne sauroient être autres que Dieu l'a voulu; et ainsi, quand il seroit vrai que, à la voix d'un ange, c'est-à-dire au désir de sa volonté, la matière auroit été mue et divisée la première fois, sa voix n'auroit été que l'instrument de celle de Dieu, de qui la vertu seule auroit opéré cette merveille, n'étant pas possible que le néant du mouvement n'obéisse qu'à une puissance infinie.

(Descartes, tom. III, pag. 641.)

De l'amour et de la nature des passions. — Élément rationnel qu'il faut distinguer de l'élément sensible, qui est la passion.

Je distingue entre l'amour qui est purement intellectuel ou raisonnable et celui qui est une passion. Le premier n'est, ce me semble, autre chose sinon que, lorsque notre âme aperçoit quelque bien, soit présent, soit absent, elle se joint à lui de volonté, c'est-à-dire elle se considère soi-même avec ce bien-là comme un tout dont il est une partie, et elle l'autre; ensuite de quoi, s'il est présent, c'est-à-dire si elle le possède, ou qu'elle en soit p ssédée, ou enfin qu'elle soit jointe à lui non-seulement par sa volonté, mais aussi réellement et de fait, comme il lui

convient de l'être, le mouvement de sa volonté qui accompagne la connoissance du bien qui lui arrive est sa joie; et s'il est absent, le mouvement de sa volonté qui accompagne la connoissance qu'elle a d'en être privée est sa tristesse; mais celui qui accompagne la connoissance qu'elle a qu'il lui seroit bon de l'acquérir est son désir. Et tous ces mouvements de la volonté, dans lesquels consistent l'amour, la joie et la tristesse, et le désir, en tant que ce sont des pensées raisonnables, et non point des passions, se pourroient trouver en notre âme, encore qu'elle n'eût point de corps. Car, par exemple, si elle s'apercevoit qu'il y a beaucoup de choses à connoître dans la nature qui sont fort belles, sa volonté se porteroit infailliblement à aimer la connoissance de ces choses, c'est-à-dire à la considérer comme lui appartenant. Mais pendant que notre âme est jointe au corps, cet amour raisonnable est ordinairement accompagné de l'autre, qu'on peut nommer sensuel ou sensitif, et qui, comme j'ai sommairement dit de toutes les passions, appétits et sentiments, dans mon *Traité des principes*, n'est autre chose qu'une pensée confuse excitée en l'âme par quelque mouvement des nerfs, laquelle dispose à cette autre pensée plus claire en laquelle consiste l'amour raisonnable. Car, comme dans la soif le sentiment qu'on a de la sécheresse du gosier est une pensée confuse qui dispose au désir de boire, mais qui n'est pas ce désir même, ainsi dans l'amour on sent je ne sais quelle chaleur autour du cœur, et une grande abondance de sang dans les poumons, qui fait qu'on ouvre même les bras comme pour embrasser quelque chose, et cela rend l'âme incline à joindre à soi de volonté l'objet qui s'y présente. Pour l'ordinaire, les deux amours se trouvent ensemble, car il y a une telle liaison entre l'un et l'autre, que lorsque l'âme juge qu'un objet est digne d'elle, cela dispose aussitôt le cœur aux mouvements qui excitent la passion de l'amour; et lorsque le cœur se trouve ainsi disposé par d'autres causes, il arrive que l'âme imagine des qualités aimables dans des objets où elle ne verroit que des défauts en d'autres temps.

(Lett. xxxv, tom. I, pag. 106.)

Comment il faut expliquer l'influence mutuelle de l'esprit et du corps.

Il ne faut pas s'étonner que certains mouvements du cœur se trouvent naturellement joints à certaines pensées avec lesquelles ils n'ont aucune ressemblance ; car de ce que notre âme est de telle nature qu'elle a pu être unie à un corps, elle a aussi cette propriété que chacune de ses pensées se peut tellement associer avec quelques mouvements ou autres dispositions de ce corps, que, lorsque les mêmes dispositions se trouvent une autre fois en lui, elles induisent l'âme à la même pensée, et réciproquement, lorsque la même pensée revient, elle prépare le corps à recevoir la même disposition. Ainsi, lorsqu'on apprend une langue, on joint les lettres ou la prononciation de certains mots, qui sont des choses matérielles, avec leurs significations, qui sont des pensées : en sorte que lorsqu'on entend de nouveau les mêmes mots, on conçoit les mêmes choses, et quand on conçoit les mêmes choses on se ressouvient des mêmes mots. Mais les premières dispositions du corps qui ont ainsi accompagné nos pensées, lorsque nous sommes entrés dans le monde, ont dû sans doute se joindre plus étroitement avec elles que celles qui les accompagnent ensuite plus tard. (Lett. xxxv, tom. I.)

Correspondance du spirituel et du corporel, vérité qui ne souffre pas d'explication.

Maintenant que l'esprit, qui est incorporel, puisse faire mouvoir le corps, il n'y a ni raisonnement ni comparaison tirée des autres choses qui puisse nous l'apprendre ; mais néanmoins nous n'en pouvons douter, puisque des expériences trop certaines et trop évidentes nous le font connoître tous les jours clairement ; et il faut bien prendre garde que cela est l'une des choses qui

sont connues par elles-mêmes, et que nous obscurcissons toutes les fois que nous voulons les expliquer par d'autres.

(Lett. vi, tom. II, pag. 31.)

Vrai sens de l'enthymème cartésien : *Je pense, donc je suis.*

Après l'axiome péripatéticien : *Rien n'est dans l'entendement qui n'ait été dans les sens,* je ne connais point de sentence philosophique qui ait fait autant de bruit dans le monde savant que le fameux : *Je pense, donc je suis,* de Descartes. Il a régné pendant près d'un siècle ; puis il a subi de fâcheux retours, et on a fini par lui prodiguer autant de mépris qu'on lui avait d'abord prodigué d'éloges. Après l'avoir célébré comme une démonstration invincible de l'existence personnelle, on l'a couvert de ridicule comme ne démontrant rien et renfermant une pétition de principe. Il serait curieux de prouver que cet argument, tour à tour si vanté et si décrié comme argument, n'en est pas un, et que Descartes n'a mis aucun lien logique entre la pensée et l'existence.

Je dois cette justice à M. Dugald Stewart de déclarer qu'il est le seul philosophe, depuis Gassendi jusqu'à nos jours, qui ait osé élever quelques doutes sur la nature de l'enthymème cartésien. « Le célèbre enthymème de Descartes, dit M. D. Stewart, ne mérite pas le mépris avec lequel l'ont traité plusieurs philosophes, qui accusent Descartes d'avoir voulu prouver l'existence par le raisonnement ; il me semble plus probable qu'il a voulu seulement diriger l'attention de ses lecteurs sur un fait très-remarquable dans l'histoire de l'esprit humain, savoir : que nous ne connaissons notre propre existence qu'après avoir eu conscience d'une pensée. » Et il ajoute dans une note : « Après avoir relu

de nouveau les *Méditations* de Descartes, je ne sais si je ne pousse pas trop loin l'apologie, et si les paroles de Descartes se prêtent assez au sens que je leur attribue. »

Et moi aussi j'ai relu souvent les *Méditations*, mais sans y pouvoir trouver ni la justification de Descartes, ni celle du soupçon de M. D. Stewart. Le *donc je suis* n'indique-t-il pas un lien logique? Comme Descartes emploie toujours ce mot quand il raisonne, n'est-il pas naturel de croire que ce même mot a ici le même sens que partout ailleurs, et ce rapport des termes ne marque-t-il point celui des procédés intellectuels? Si le *donc* n'a pas ici un sens logique, pourquoi Descartes ne l'a-t-il pas dit? De plus, si Descartes n'a pas voulu prouver l'existence par le raisonnement, quel procédé la lui révèle? Où Descartes parle-t-il de cet autre procédé? où le décrit-il? Qu'on cherche dans tout le livre des *Méditations* un seul passage qui s'y rapporte. Enfin, dans les *Principes de philosophie*, ouvrage écrit après les *Méditations*, je lis ces lignes précieuses pour la question qui nous occupe : « Pour que nous connoissions une substance, il faut qu'elle ait quelques attributs que nous puissions remarquer; et il n'y en a aucun qui ne suffise pour cet effet, à cause que l'une de nos notions communes est que le néant ne peut avoir aucuns attributs, propriétés ou qualités; c'est pourquoi lorsqu'on en rencontre quelqu'un, on a raison de conclure qu'il est l'attribut de quelque substance, et que cette substance existe. » *Conclure* n'appartient-il pas à la langue du raisonnement? Voilà, ce semble, plus de difficultés qu'il n'en faut pour détruire l'autorité du doute de M. D. Stewart.

Cependant M. D. Stewart a raison : Descartes ne raisonne point ici malgré toutes les apparences, et il sait qu'il ne raisonne point, et il le déclare hautement; il connaît le procédé intellectuel qui nous découvre l'existence personnelle, et il le décrit avec autant et plus de précision qu'aucun de ses adversaires ne l'a fait. Ce procédé n'est pas, selon Descartes, le raisonnement, mais une de ces conceptions premières qu'un siècle après Descartes, Reid et Kant ont rendues célèbres sous le titre

de *Principes constitutifs de l'esprit humain*, de *Catégories de l'entendement*.

Où se trouve donc cette théorie qui a échappé à tous les regards? Ni dans les *Méditations*, où M. D. Stewart l'a vainement cherchée, ni dans les *Principes*, mais dans la polémique sur les *Méditations*, où elle est comme ensevelie. C'est là qu'il faut la découvrir. En relisant ce long recueil d'*Objections* et de *Réponses*, j'y ai trouvé et j'en ai extrait une foule de passages décisifs, où Descartes se défend de raisonner pour arriver à l'idée de l'existence personnelle, et où il établit nettement le vrai procédé qui nous y conduit. Je ne citerai que les passages les plus importants.

Avant Spinosa et Reid, Gassendi avait attaqué l'enthymème de Descartes. « Cette proposition : *Je pense, donc je suis*, suppose, dit Gassendi, cette majeure : ce qui pense existe, et par conséquent elle implique une pétition de principe. » A quoi Descartes répond : « Je ne fais point de pétition de principe, car je ne suppose point de majeure. Je soutiens que cette proposition : Je pense, donc j'existe, est une vérité particulière, qui s'introduit dans l'esprit sans le secours d'une autre plus générale, et indépendamment de toute déduction logique. Ce n'est pas un préjugé, mais une vérité naturelle, qui frappe d'abord et irrésistiblement l'intelligence. Pour vous, ajoute Descartes, vous pensez que toute vérité particulière repose sur une vérité générale dont il faut la déduire par des syllogismes, selon les règles de la dialectique. Imbu de cette erreur, vous me l'attribuez gratuitement; votre méthode constante est de supposer de fausses majeures, de faire des paralogismes et de me les imputer. »

Si ce passage ne paraissait pas assez clair, le suivant ne laisserait aucun doute sur l'opinion de Descartes. « La notion de l'existence, dit-il dans sa réponse à d'autres objections, est une notion primitive qui n'est obtenue par aucun syllogisme; elle est évidente par elle-même, et notre esprit la découvre par intuition. Si elle étoit le fruit d'un syllogisme, elle supposeroit la majeure,

le principe : tout ce qui pense existe; tandis que c'ést par elle que nous parvenons à ce principe. »

On dirait que Descartes a peur de n'être pas compris, tant il met de scrupule à s'exprimer avec clarté. Ce qu'il a dit jusqu'ici ne lui paraît pas suffisant; il craint qu'on ne soit pas encore bien convaincu qu'il admet l'idée de notre existence comme une idée première. Après avoir montré qu'elle ne peut être l'ouvrage du raisonnement, il ajoute qu'il ne faut pas non plus l'attribuer à la réflexion, mais à une opération antérieure à la réflexion, opération dont on peut bien renier des lèvres le résultat, mais sans pouvoir l'arracher de son entendement et de sa croyance.

Reste à savoir pourquoi Descartes n'a pas exposé dans ses *Méditations* cette théorie intéressante, et si elle est en harmonie avec l'ensemble de la philosophie cartésienne. Une connaissance approfondie du véritable objet des *Méditations* et de la philosophie de Descartes résout facilement cette question.

Le véritable objet des efforts de Descartes était de donner à la philosophie un point de départ scientifique, en l'appuyant sur un principe ferme et inébranlable; et comme l'existence personnelle échappait seule à l'hypothèse du doute universel où Descartes s'était placé, l'existence personnelle fut pour Descartes ce principe indubitable sur lequel il éleva sa philosophie. Cette philosophie est une chaîne immense, dont le premier anneau repose sur l'existence de l'âme, qui de là atteint l'Être des êtres et dans ses amples circuits embrasse l'universalité des phénomènes et des lois de la matière. De l'existence personnelle, ou de l'humanité, Descartes monte à Dieu et descend ensuite à l'univers. L'existence personnelle est la pierre de l'édifice; tout porte sur elle; elle ne porte que sur elle-même. L'âme démontre Dieu et, par contre-coup, l'univers; mais nul principe antérieur ne démontre l'âme; sa certitude est primitive; elle nous est révélée dans le rapport de la pensée à l'être pensant. Si l'âme ne pensait point, elle ne pourrait se connaître; mais, sa nature étant de penser, elle se connaît nécessairement.

Le raisonnement ne tire pas logiquement l'existence de la pensée; mais en fait l'âme ne peut penser sans se connaître. La certitude de la pensée ne précède pas la certitude de l'existence, elle la contient, elle l'enveloppe; ce sont deux certitudes contemporaines qui se confondent dans une seule, laquelle est la certitude fondamentale et le principe de toute la philosophie cartésienne. Cette forte doctrine est renfermée dans le livre des *Méditations*, l'un des plus beaux et des plus solides monuments du génie philosophique. Descartes prétend y démontrer avec la rigueur de la géométrie, que la spiritualité de l'âme et l'existence de Dieu sont des vérités incontestables, puisqu'elles reposent sur notre existence personnelle, qui elle-même est au-dessus de tous les efforts du scepticisme. Tel était le dessein de Descartes, et non pas de prouver l'existence personnelle, que personne ne pouvait nier de bonne foi; il l'établit pourtant dans la première et la seconde Méditation, et d'une manière très-solide, en montrant le rapport intime de la conception de l'existence et de l'aperception de la pensée. Ce rapport, il le marque par *donc;* mais il ne s'arrête point à nous avertir que la connaissance de ce rapport n'est point l'ouvrage du raisonnement, car ce n'était pas là son objet; il se contente de faire valoir la certitude de l'existence personnelle, et il s'en sert pour démontrer toutes les grandes vérités. Il ne devait pas instituer une discussion particulière sur la manière dont nous acquérons la connaissance de notre existence; il devait seulement mettre en lumière la certitude de l'existence personnelle, et il le fait, montrant que très-certainement nous existons, puisque nous pensons. Le lecteur n'est pas trompé par là sur la nature du procédé qui nous découvre le lien de la pensée et de l'existence. Descartes ne dit point que ce soit le raisonnement, il dit même implicitement que ce n'est point le raisonnement, puisqu'il va de suite de l'une à l'autre. Mais, encore une fois, il ne s'arrête pas et ne devait pas s'arrêter là-dessus. Le livre des *Méditations* est donc irréprochable; il présente ce qu'il devait présenter, la doctrine cartésienne dans toute son étendue, mais aussi dans ses justes limites. Si l'on vou-

lait y faire entrer la théorie détaillée de l'existence personnelle, elle ne dérangeroit aucunement le système général, mais elle n'en fait pas essentiellement partie. Que si ses adversaires ne l'entendent pas, et l'accusent de déduire à tort l'existence de la pensée, Descartes s'expliquera ; mais il ne changera pas les proportions du monument immortel où il a déposé ses pensées et sa méthode ; il s'expliquera, mais dans des *Réponses*, et il prouvera alors que tous les reproches qu'on lui adresse portent à faux, puisqu'ils tombent sur le principe de son système qu'on l'accuse d'avoir établi par le raisonnement ; « comme si, dit-il, le principe d'un système pouvoit être un principe logique, et comme si la connoissance des principes en général étoit du ressort de la dialectique. » (Extrait de M. Cousin.)

SUR LES IDÉES INNÉES

« Qu'on juge, dit très bien Laromiguière, combien il faut se tenir en garde contre les discours des hommes. Tous les philosophes, sans en excepter un seul, regardent Descartes comme l'auteur du système des idées innées. Voyons ce que dit ce grand homme :

« Je n'ai jamais écrit ni jugé que l'esprit ait besoin d'idées « qui soient quelque chose de différent de la faculté qu'il a de « penser. Mais bien est-il vrai que, reconnoissant qu'il y avoit « certaines idées qui ne procédoient ni des objets du dehors ni « des déterminations de ma volonté, mais seulement de la fa- « culté que j'ai de penser, pour les distinguer des autres qui « nous sont survenues, ou que nous avons faites nous-mêmes, je « les ai appelées innées. »

(*Lettres de Descartes*, tom. II.)

« Ce passage est-il assez formel, assez décisif? Mais voici quelque chose de plus décisif encore : « Lorsque j'ai dit que l'idée « de Dieu est innée, je n'ai jamais entendu autre chose que ce « que mon adversaire entend ; savoir, que la nature a mis en « nous *une faculté par laquelle nous pouvons connoître Dieu;* « mais je n'ai jamais écrit ni pensé que de telles idées fussent « actuelles, ou qu'elles fussent je ne sais quelles espèces distinctes « de la faculté même que nous avons de penser; et même je « dirai plus, qu'il n'y a personne qui soit plus éloigné que moi « de tout ce fatras d'entités scolastiques. »

FIN



TABLE DES MATIÈRES

RENÉ DESCARTES. I

Discours de la Méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences. 1

Méditations métaphysiques. 60

Abrégé des objections faites contre les Méditations et des réponses de l'Auteur. 145

Des Passions en général et, par occasion, de toute la nature de l'homme. . 183

Règles pour la direction de l'esprit. 293

Recherche de la vérité par la lumière naturelle. 384

Extraits des lettres de Descartes. 413

PARIS — IMPRIMERIE ÉDOUARD BLOT, RUE SAINT-LOUIS, 46

